جمال الدين الأفغاني

سيرة سياسية

تأليف
نيكي . ر . كيدي

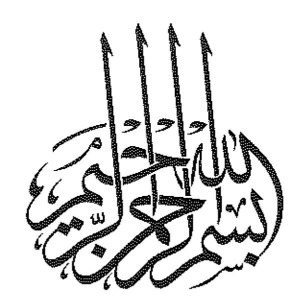
ترجمة
معين الإمام - مجاب الإمام



منتدى العلاقات العربية والدولية

جمال الدين "الأفغاني"

سيرة سياسية



جمال الدين "الأفغاني"

سيرة سياسية

تأليف

نيكي. ر. كيدي

ترجمة

معين الإمام مجاب الإمام



الفهرسة أثناء النشر- إعداد منتدى العلاقات العربية والدولية

كيدي، نيكي ر.

جمال الدين الأفغاني : سيرة سياسية / تأليف نيكي ر. كيدي ؛ ترجمة معين الإمام، مجاب الإمام.

592 ص. ؛ 24 سم.

ISBN 978-9927-126-78-9

يشتمل على ببليوغرافية (ص. 551 - 567) وفهرس عام.

1. الأفغاني، جمال الدين،1838-1897. 2. الإسلام والسياسة. 3. العلماء المسلمون - تراجم. 4. الإسلام، حركات الإحياء والإصلاح والتجديد. 5.المصلحون الاجتماعيون. 6. الإسلام والإصلاح السياسي. أ. الإمام، معين. ب. الإمام، مجاب. ج. العنوان.

297.272092

Nikki R. Keddie, *Sayyid Jamal ad-Din «al-Afghani»: A Political Biography*, Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 1972.

الطبعة الأولى

منتدى العلاقات العربية والدولية

الدوحة - قطر 2021م

رقم الإيداع بدار الكتب القطرية: 2021/104م

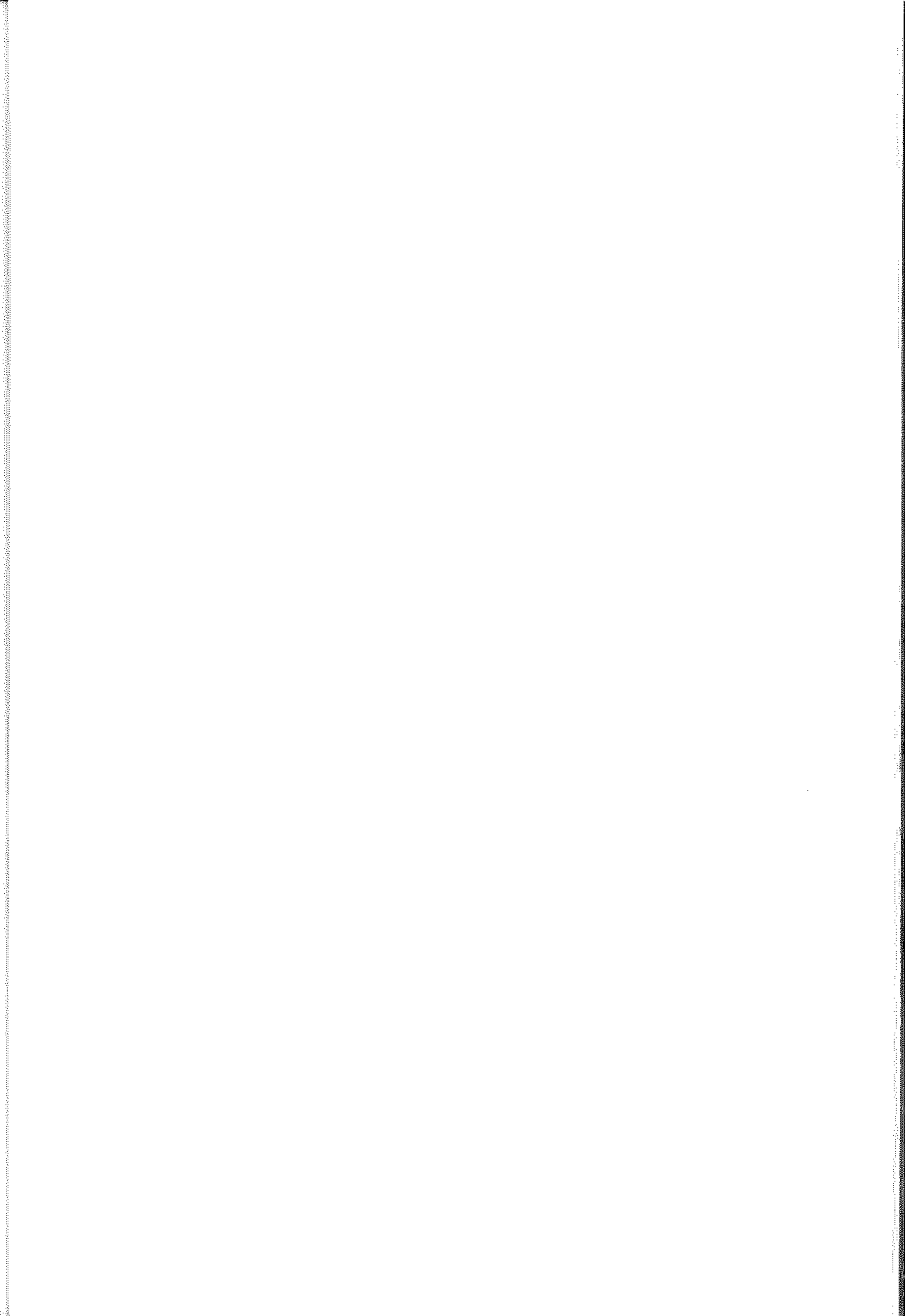


هاتف: 44080451 974+ فاكس: 44080470 974+ صندوق بريد: 12231

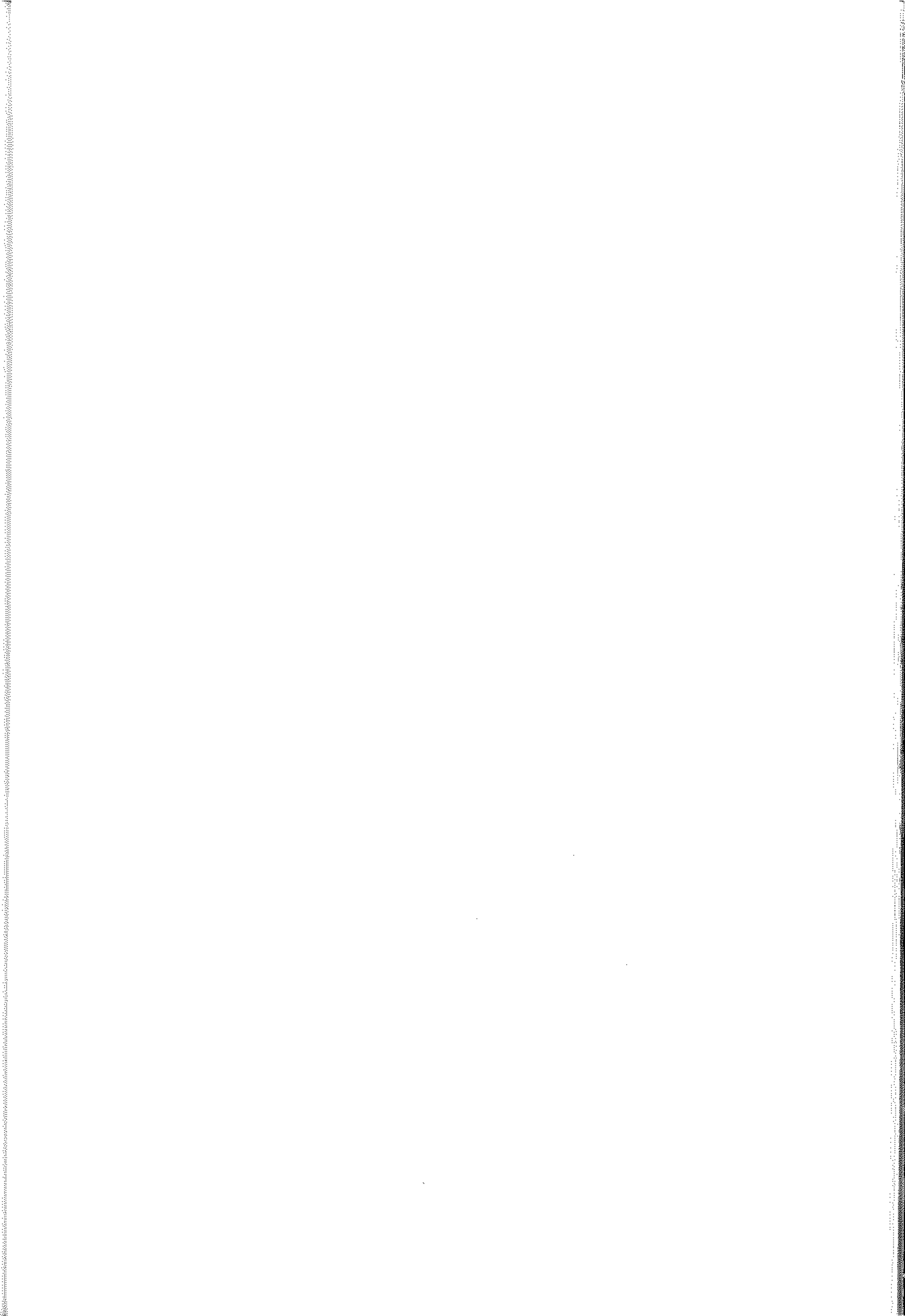
الموقع الإلكتروني: fairforum.org البريد الإلكتروني: info@fairforum.org

العنوان: مبنى رقم 28، المؤسسة العامة للحي الثقافي (كتارا)، الدوحة، قطر

إلى ديفيد وأرلين؛ وليونارد وماريون وأليكسا



المحتوى



توطئة
هذا جمال الدين الأفغاني

الكتاب الذي بين أيدينا ملحمة من أهم ملاحم التعريف الفكري وسير الرجال النابغين في الأمم. ولعله فيما اطلعت عليه من أهم ما كتب إلى الآن عن جمال الدين الأفغاني، من حيث استقصاء أخباره والتعريف بأفكاره ومواقفه، والإلمام بمن كان حوله من أشخاص وما صنع من أعمال وما جرى له من أحداث. ورغم كبر حجم الكتاب، فقد قصّر عن وضع الشخص في زمانه وأحداث عصره، وللمؤلفة العذر في ذلك، إذ إن التوسع رغم أنه مفيد فإنه سيضاعف من حجمه وهو كبير.

كشف الغموض

قامت المؤلفة بجهد كبير عبر سنين من البحث في الأرشيفات الإنجليزية والفارسية والفرنسية، لتحاول أن تخرج لنا هذا الإنسان من ظلمات الغموض والأسرار الغريبة التي أحاطت به، إذ ليس الغموض فقط في قضية نسبه وهل هو أفغاني أم فارسي، فهذا أمر قد سبقها ولحقها كثيرون أكدوا فارسيته، ولا كشفت فقط مذهبه الشيعي الذي كان حريصًا على إخفائه إلى آخر حياته، وإن ظهرت عبارات هنا وهناك تدل على مذهبه، ولكنها كشفت

بعض التفاصيل عن دوره وأثره العام وعن التنظيم السري «العروة الوثقى» الذي أنشأه مع رفاقه في مصر، وأداره لعقدين أو ثلاثة من حياته الصاخبة جدًا واتسع أثره لآفاق بعيدة.

أما برنامجه للإصلاح فقد نثرته في الكتاب نثرًا بحيث تجد صعوبة في لم شمله، لكنه يتبدى في صفحات الكتاب من مكان لآخر. وقد بقي الأفغاني رغم تأكيدها واحتفاليتها بكشف أسراره ممعنًا في الغموض، رغم أنها حرصت على تأكيد باطنيته. وقد حاولت أحيانًا أن تمسك بالأمر غير أنه أفلت منها كما أفلت من سلطات كثيرة في زمانه، وأفلت من مؤرخين ومثقفين كثيرين حاولوا قبلها وبعدها، وقد نجحت مرات أكثر من غيرها، وأخفقت مرات أخرى.

نهجها تقديمها له

بذلت المؤلفة جهدًا كبيرًا في محاولة رميه بكل نقيصة، ولكنه خرج من يدها رغم حرصها على تقزيمه عملاقًا، لا يمسك به حاكم، باستثناء السلطان عبد الحميد، ولا مثقف ولا حكومة ولا رصد ولا جواسيس، ولا تصنفه في مدارس فكرية من أي مذهب، ولا مذاهب فقهية من أي مدرسة، ولا عقائدية من أي طائفة، أراد ذلك ونجح إلى حد كبير أن يضلل الجميع، وأن يكسب فوائدهم، وأن يتخلص من أغلب عوائقهم، نحو هدف واحد وهو الإحياء السياسي وتحرير العالم الإسلامي من الاستعمار البريطاني خاصة. الأفغاني هو من شئت ومن لم تشأ، وهو من عرفت ومن أنكرت، من تخالفه ومن توافقه، وهو من عشقه تلاميذه حد العبادة، ومن كرهه الناس حد الشيطنة. لفظته كل حكومة، ورعب منه كل حاكم، واستقبله مشاهير زمانه. حاور كبار مفكريهم، وغالط محققيهم، وأربك مواقفهم. يحمل عود ثقاب التحرير، يشعله في كل مدينة عبر بها، وفي كل مجتمع مر به، وفي كل أذن سمعه، وفي عين كل قارئ قرأ له. ينشئ الجمعيات ويؤسس الصحف ويجند الإعلاميين من كل دين وثقافة لقضيته.

فإن كان قد تخلى علنًا عن التشيع ولو ظاهرًا، خوفًا من أن يحشر في زمرة الأقليات، وأحب أن يعرف بأنه سني حنفي، ومارس الفقه والعبادة في البلدان التي عاش فيها كمصر

وتركيا كشيخ حنفي، وقد اجتهد في إخفاء بداياته قدر طاقته، فهو مرة رومي، وأخرى أفغاني، وثالثة إسطنبولي، ومن قبل ومن بعد ادعى النسب الحسيني، ولكن تصرفه هذا كان لمصلحة مشروعه. أما باطنيته وقد أنفقت المؤلفة في لإثباتها وقتًا ومساحة كبيرة متناثرة، فلهذا الجانب عدة وجوه لتفسيره قبولًا وردًّا، ولا نمتدحه على تصرفاته تلك ولا نقدحه بسبب الأجواء الاستعمارية المحيطة، والظلم الشامل، والجهل العام، وحرصه أن يكون مقبولًا ومؤثرًا حيثما حل. فهل كان له مبرر في هذا أم لا؟ لا شك أن المدرسة السلفية السنية تقدحه جملة وتفصيلًا، وأن المدارس الأخرى ما بين منكر ومتشكك ومؤيد لما فعل.

هل هواه روسي أم إنجليزي، تركي أم فارسي، هندي أم أفغاني، عربي أم تركي، فرنسي أم ألماني ماسوني، أم فقيه؟ هل كان يريد الإيقاع بين روسيا وبريطانيا ليخرج المسلمون من هذا الهشيم منتصرين؟ هل هو مع الوزراء ضد الحكام؟ أم مع الحكام ضد الوزراء والشعوب؟ أسئلة تبقى مفتوحة. ثم تقف عند تلاميذه فتجدهم من الشيعة والسنة العرب والعجم واليهود والنصارى، فكيف جمع بين كل هؤلاء في صعيد تعظيمه وتقديمه واتباعه؟

هذا مما جعل الكتاب متعة ثقافية تقرأه وكأنك تقرأ رواية مليئة بالأحداث والشخصيات يقودها كلها بطل أسطوري واحد.وهي صورة عن نضال مفكر حركي موهوب يواجه لحظة الصدمة بالاحتلال المسيحي للعالم الإسلامي كما وصفها مالك بن نبي. إنها لحظة الصفعة الغربية المدمرة على العالم الإسلامي، أحست بها العقول واضطربت لها القلوب والأجساد، وفي لحظة الصدمة لا تعرف أين تتجه ولا تعرف من سببها، ولا كيف تخرج منها، والأفغاني أنموذج لمحاولة الفهم والإيقاظ وتعليل ماذا حدث، وكيف المخرج. ومن غير المناسب أن نستبق هذا النص لنقول لك ماذا فيه، ولكن نضع هنا مفاتيح الكتاب.

وقد قدمنا للقارئ قبل هذا الكتاب من سلسلة التعريف بالمدرسة الإصلاحية كتاب **الإسلام ضد الغرب: شكيب أرسلان والدعوة إلى القومية الإسلامية**، لوليم كليفلاند، عام 2017، وفيه جولة مهمة جدًّا للتعريف بالمدرسة عبر رمز من أهم رموزها، واليوم نقدم أهم عمل كتب عن شيخ المدرسة في هذا الكتاب، وفي طريقنا نحو نشر أهم ما جادت به أو كتب عن هذه المدرسة مما راق لكثيرين أو أزعج آخرين. وقد كانت لي جولات مع هذه

المدرسة أمسكت قديمًا بخط لاذع النقد لها، متأثرًا بنقادها، ثم أصبحت متصالحًا معها، ثم أخيرًا عارضًا لأعمالها بحسناتها وكاشفًا بعض ما يمكن أن يكون من أخطائها. ولأنها أقرب التجارب وأحقها بالتعريف والدراسة بعد مرور نحو قرن من الزمان على سطوعها. وقد أصبحت هذه المدرسة ملكًا فكريًا شائعًا بحسناتها وسيئاتها، ولنرى الجدوى الكبيرة من عرض ما كان من قول يسرنا، أو من موقف ورأي نعافه، وللقارئ علينا أن نحاول أن نكشف وننصف كل ما يمكننا في هذا السياق.

أما المؤلفة نيكي كيدي فهي مؤرخة أمريكية يسارية، كتبت كثيرًا في كتب وأوراق وأبحاث منفصلة أو مشتركة عن الفكر والتاريخ الفارسيين. وقد تتخيل بحكم مذهبها أنها خرجت من ربقة الثقافة الاستعمارية المحقرة للآخرين، لكنها في الواقع لم تخرج من ثقافة العصر الاستعماري الذي نشأت في ظلاله وأدركت زمن زواله الشكلي، إنما حافظت وبجرأة على هويتها وخيالات التعالي الاستشراقي، ويبقى عملها هذا من مكاسب الاستشراق.

يكفينا في هذا التقديم أن نضع بين يديك هذا السفر، الذي لا يستغني عنه دارس لفكر المدرسة الإصلاحية، آملين أن نعود في سياق آخر لنقاش هذه المدرسة أو الحركة بعد أن نعيد تقديم كثير من جهودها قدر طاقتنا، أو ندل على نهجها.

محمد الأحمري

تمهيد

قررت العمل على سيرة جمال الدين الأفغاني أولًا صيف عام 1964. وكانت الأبحاث التي أجريتها على الأفغاني حتى ذلك الحين منتجًا جانبيًا ضمن دراسة أوسع نطاقًا قمت بها عام 1959 حول الثورة الدستورية الإيرانية (1905–1911). وتبين لي أن مصادر مادة هذا الموضوع بلغت حدًّا أصبح عنده من السهل أن تتحول إلى عمل يتناول سيرة حياة أو حتى أكثر. واكتشفت في المسعى وراء خلفية الثورة الدستورية حين زرت إيران بين عامي 1959 و1960 أن عددًا من الثوريين والمبشرين بالثورة، الذين استخدموا اللغة الدينية، هم في الحقيقة إما أعضاء في فرع الأزلية من الطائفة البابية[1] المهرطقة أو من الملحدين. تظل حالة جمال الدين الأفغاني أكثر تعقيدًا، نظرًا إلى أنه لم يكن بابيًّا ولا غير متدين كليًّا، وتتوفر أدلة كثيرة، لم يلاحظها أحد من قبل، تثبت أنه أبعد ما يكون عن المسلم السني الورع الذي حاول مرارًا أن يظهره. تلقيت في إيران عونًا كبيرًا من عبد الحسين زارينكوب وسيد حسن تقي زاده، وغيرهما. وفي لندن، عثرت في صيف عام 1960 على كتاب خاص عن الأفغاني في أرشيف وزارة الخارجية (/ 59/ 60).

---

1 "البابية" دعوة دينية باطنية ظهرت في إيران في القرن التاسع عشر، وأسسها علي محمد بن محمد رضا الشيرازي الذي لقب نفسه بـ"الباب"، أي الوسيط بين الله والعباد. أعدمته الحكومة الإيرانية عام 1850، وجاء بعده حسين علي النوري الملقب بـ"بهاء الله" فأسس البهائية، وأخوه ميرزا يحيى النوري الملقب بـ"صبح الأزل" فأسس الأزلية التي شاركت بقوة في الثورة الدستورية الإيرانية (1905–1907). (م).

حين كنت في إيران (1959-1960)، أقنعني بعض المفكرين الإيرانيين المتشككين بأن الأفغاني أفغاني المولد. ولهذا، حين ذهبت إلى همذان في زيارة قصيرة، لم أبحث عن أقرباء الأفغاني الذين قيل لي إنهم يقيمون في المنطقة، على أساس قناعتي التامة بأنه أفغاني ويستحيل أن يوجد أقرباؤه فعلًا في إيران. ولم أبدأ التفكير بأنه قد يكون إيرانيًا إلا بعد لقاء ألبرت حوراني ومناقشة المسألة معه في صيف عام 1962. وبعد أن قرأت مزيدًا من المواد الأساسية عنه، اتضح لي -لأسباب ناقشتها في هذا الكتاب- أنه ولد ونشأ في إيران دون أدنى شك.

في صيف عام 1962 قابلت أيضًا سيلفيا حاييم وإيلي قدوري، اللذين قدما مساعدة عظيمة وتشجيعًا كبيرًا منذ ذلك الحين، وذلك على الرغم من الاختلافات في الرأي حول الأفغاني بيني وبين قدوري. وهو الذي اقترح في صيف عام 1964 كتابة سيرة للأفغاني وأقنعني بجدوى مثل هذا المشروع وفائدته. وفي الصيف ذاته، اقترح مالكوم ياب من كلية لندن للدراسات الشرقية والإفريقية أن أبحث في **يوميات كابول** عن معلومات محتملة عن الأفغاني، وهو اقتراح تبين أنه غل أفضل الثمار.

تلقيت أيضًا عونًا كبيرًا من شخصين كانا يستكملان أطروحتين للحصول على شهادة الدكتوراه حول الأفغاني: هوما باكدامان وإيه. ألبرت قدسي-زاده، وأدرجت عمل كل منهما في ثبت المراجع في هذا الكتاب. ودلني الاثنان على مصادر جديدة عن الأفغاني، وساعداني في الترجمات والتفسيرات.

قبل تأليف هذا الكتاب، نشرت بحثًا بعنوان "الدين والعصيان في إيران: ثورة التنباك 1891-1892"[1]، تضمن تفاصيل عن مشاركة الأفغاني في حركة "التنباك"، ودراسة أخرى بعنوان "رد إسلامي على الاستعمار: الكتابات السياسية والدينية للسيد جمال الدين الأفغاني"[2]، شملت ترجمات لعدد من أعمال الأفغاني، مع مقدمة. كما نشرت عدة مقالات

---

1 London, Frank Cass, 1966.

2 Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1961.

دمجت الأبحاث حول الأفغاني. وكلما تعارضت واحدة من هذه المقالات مع الكتاب الحالي، من المفضل اعتماد الكتاب نظرًا إلى أنه دمج مواد وأحكامًا جديدة.

في يناير عام 1964، بحثت في المحفوظات الهندية لكنني لم أجد شيئًا جديدًا. وفي صيف عام 1966 سافرت إلى إسطنبول وطهران والقاهرة. وجدت في إسطنبول وثيقة في "مجموعة يلديز" (التي تشمل عهد عبد الحميد). قيل لي إن كثيرًا من الوثائق حول هذا العصر قد أحرقت أو أزيلت. في طهران، شاهدت مجموعة كاملة من أوراق الأفغاني حتى عام 1891 في مكتبة المجلس، وتلقيت العون من إيراج أفشار وأصغر مهدوي. في مصر، وجدت عدة كتب وساعدني أيضًا محمد صبيح، والشيخ محمود أبو رية، ورشيد رستم. بينما نسخ دونالد ريد الذي التقيته في القاهرة جميع المقالات التي عثر عليها للأفغاني، أو عنه، في صحيفة مصر. أشكر جميع من ذكرتهم آنفًا على مساعدتهم.

في باريس، بحثت في محفوظات الماسونية، لكن من دون نتائج تذكر، وإن وجدت بعض المعلومات في محفوظات وزارة الخارجية والشرطة -باتباع مشورة هوما باكداامان بالنسبة إلى هذه الأخيرة. وفي لندن، تبين لي أن مكتب السجلات العام ومكتب علاقات الكومونويلث من المصادر المثمرة.

قرأ مخطوط الكتاب، كليًّا أو جزئيًّا، برنارد لويس، وألبرت حوراني، ودانكوارت روستو، وإيه. ألبرت قدسي-زاده، وروجر ألان، وعفاف لطفي السيد، وعزيز أحمد، وحامد الجار، وقدموا جميعًا اقتراحات مفيدة. بينما وفرت مجموعة من المساعدين عونًا رائعًا: شانون ستاك، علي رضا شيخ الإسلام، باميلا سميث، ليون فينك (من روشستر)، ولاسيما جين غارثويت التي رتبت أوراق الأفغاني في طهران. وعلى الرغم من القراءة الواسعة بجميع اللغات (باستثناء الأوردية) التي يستلزمها مثل هذا العمل، فقد طلبت العون من أجل ترجمة الوثائق الصعبة من زملائي أمين بيناني، وموشيه بيرلمان، وعبد الله العروي، وأندرياس تيتزه، وجانوس إيكمان. أقدم لهم جميعًا شكرًا مستحقًّا. فيما يتعلق بترجمة الوثائق الأوردية، أدين بالفضل لإسماعيل بوناوالا ونسيم جاويد.

أتقدم بالشكر أيضًا إلى مجلس أبحاث العلوم الاجتماعية على المنحة عامي 1959-1960، ومؤسسة غوغنهايم على المنحة عامي 1963-1964. وأشكر مركز الشرق الأدنى بجامعة كاليفورنيا (لوس أنجلوس)، ولا سيما جي. إي. فون غرونبوم على مشورته ومساعدته، وإفلين أوردر على طباعتها الممتازة، وتيريزا جوزيف على تحريرها الدقيق. قدم يوجين جيونفيز في جامعة روشستر عونًا كنت بأمس الحاجة إليه حين زرتها في خريف عام 1970، مثلما فعل نيازي بيركس، ووليام برينر، ومحسن مهدي، ومكسيم رودنسون. أقدم لهؤلاء ولجميع من وردت أسماؤهم في هذا التمهيد الشكر الجزيل.

قادني اقتفاء آثار جمال الدين الأفغاني إلى شعور حدسي موفق دلني على مواقع المواد والمصادر، لم أناقشه كله آنفًا، وإلى رحلات ربما حاكت رحلاته تقريبًا. كان عملًا تحقيقيًّا واستقصائيًّا مفيدًا ومثمرًا، وآمل أن تبرر النتيجة النهائية جهد البحث الطويل.

لوس أنجلوس، فبراير/ شباط 1971

1

مقدمة

اجتذب السيد جمال الدين الأفغاني (1838/ 1839-1897)، الذي يُعدّ واحدًا من أبرز شخصيات التاريخ الإسلامي في القرن التاسع عشر، اهتمامًا متزايدًا في الشرق والغرب على حد سواء في السنوات الأخيرة. كان جمال الدين، المعروف أيضًا بالأفغاني، من أوائل الزعماء المؤثرين الذين حاولوا إعادة تفسير الأفكار الإسلامية التقليدية بحيث تتصدى للمشكلات المؤلمة التي جلبتها تدخلات الغرب الاقتحامية المتزايدة في الشرق الأوسط. وانطلاقًا من رفض النزعة التقليدية الخالصة والتقليد الأعمى للغرب المسيحي، بدأ جمال الدين ما غدا لاحقًا نزوعًا مستمرًّا لدى الحداثيين المسلمين نحو توكيد القيم العملية الضرورية للحياة في العالم الحديث. تشمل هذه القيم النشاط السياسي، والاستخدام الحر للعقل البشري، والمساعي لبناء قوة سياسية وعسكرية للدول الإسلامية. وتمكن، عبر البحث عن هذه القيم ضمن التراث الإسلامي بدلًا من استعارتها صراحة من الغرب المعادي، من ممارسة تأثير نافذ في المسلمين المتدينين لم يكن متاحًا لأولئك الذين اكتفوا بتبني الأفكار الغربية. من الممكن اعتبار الأفغاني، بوصفه واحدًا من أوائل "التقليديين المحدثين" الذين تجاوز تأثيرهم حدود بلد إسلامي بعينه، مبشرًا طليعيًّا بالتيارات والميول اللاحقة في العالم الإسلامي التي ترفض النزعة التقليدية الخالصة والنزعة الغربية المجردة كلتيهما. ومع أنه عرف خلال هذه المدة التي شهدت أقوى تأثير له بالمفكر العقيدي الذي ينادي بالوحدة الإسلامية، فقد كان أسلوبه في التفكير على صلة بعدد من الاتجاهات الأخرى في الإسلام الحديث: من الليبرالية

الإسلامية المرتبطة على وجه الخصوص بأهم تلاميذه، الإصلاحي المصري محمد عبده، إلى الانبعاث الإسلامي الأكثر محافظة كما نادى به رشيد رضا، إلى الإخوان المسلمين، فضلًا عن الدعوات إلى العروبة وغيرها من الصيغ القومية في الشرق الأوسط. وعلى الرغم من المبالغة غالبًا في التأثير المباشر الذي مارسه الأفغاني في هذه الحركات، فإن أسلوبه في إعادة تفسير الماضي الإسلامي بلغة حديثة وقومية أظهر مقاربة سوف تصبح شعبية وشائعة باطراد في الشرق الأوسط. أما حقيقة اختيار عدد من المسلمين المعاصرين الأفغاني بطلًا متوجًا فأمر يمنح نشاطاته وكتاباته أهمية تتحدى جميع الأدلة التي تشير إلى أن تأثيره خلال حياته كان ضعيفًا أحيانًا. بينما أضاف إلى جاذبيته في الشرق الأوسط المعاصر ما جسده من نموذج يحتذى للولاء والإخلاص لقضية تحرير المسلمين من غزاتهم (المتغلبين) الغربيين.

أثار جمال الدين الاهتمام أيضًا بسبب الغموض والجدالات الخلافية حول حياته. ومثلت جنسيته والتزامه مذهب أهل السنة السؤالين الأشد إثارة للجدل. فقد أكد هو وأبرز تلامذته العرب أنه ولد/ ونشأ في أفغانستان، ما يجعله كما زعم يتبع مذهب الأكثرية السنية في الإسلام. لكن حتى في أثناء حياته قال كثير من الإيرانيين إنه ولد/ ونشأ في إيران وتلقى تعليمه حسب المذهب الشيعي، مذهب الدولة الرسمي في إيران. واستمر هذا الجدل حتى اليوم، حيث يزعم العرب والأفغان عمومًا أنه سني المذهب، بينما يقدم الإيرانيون أدلة تتزايد باطراد لإثبات أنه إيراني شيعي. ارتبط سؤال الجنسية بسؤال المذهب، الذي شمل مزيدًا من عناصر الإثارة. ثمة حوادث وقعت طوال حياة الأفغاني تشير إلى أنه لم يكن سنيًّا مستقيمًا، ولا حتى متدينًا في بعض الأحيان، وهي حوادث بذل أتباعه جهدهم للتقليل من أهميتها أو إهمالها. على سبيل المثال، طرد في عام 1870 من إسطنبول بطلب من أعلى مسؤول ديني في الدولة، شيخ الإسلام، بسبب محاضرة اعتبرت ضلالية ومبتدعة وإلحادية؛ ونسب إليه بعض التلاميذ فيما بعد آراء شكوكية؛ وكتب هو نفسه مقالة دينية متشككة بالفرنسية

عام 1881 بعنوان **الرد على رينان**[1]. ومع أن آراءه عرضته للهجوم في حياته، فربما حان الوقت لمعاينة هذه الآراء بموضوعية وحيادية باعتبارها أدلة على أسلوبه المتقدم، والأصيل أحيانًا، في التفكير.

فضلًا عن ذلك كله، بقيت نقاط كثيرة أخرى من سيرة حياة الأفغاني غامضة حتى الآن. فقد كتبت سيرته بلغات عديدة، لكن لم تظهر دراسة واحدة لسيرته قبل عام 1962 يمكن اعتبارها كافية أو صحيحة كلية. إذ يواجه أي كاتب محتمل لسيرته مشكلتين على درجة استثنائية من الصعوبة. أولًا، معظم المادة الضرورية لسيرته تأتي من روايات صادرة عن الأفغاني وتلاميذه، بينما يجب في الحقيقة أن تكون هذه الروايات محل تشكيك وارتياب. من أوضح الأمثلة على ذلك أن الأفغاني أكد في الأوساط السنية أنه ولد/ ونشأ في أفغانستان، لكن يمكن الآن إثبات أنه ولد في الحقيقة في قرية أسد أباد، بالقرب من بلدة همذان غرب إيران. كما ضخم الأفغاني في أحاديثه أهميته في الأوساط الحاكمة في مختلف البلدان، وكثيرًا ما كرر كتاب سيرته العرب قصصًا، ظهرت أولًا في المقابلات الصحفية معه، عن عزم ناصر الدين شاه تعيينه رئيسًا لوزراء إيران، أو أهميته للطبقة الروسية الحاكمة، ليس لها أي أساس سوى كلام الأفغاني. ولذلك، يجب على الكاتب النقدي لسيرته أن يبحث عن إثبات/ أو دحض لجوانب حياة الأفغاني ومعتقداته التي تستند إلى كلماته أو روايات أقرب تلاميذه وأتباعه فحسب. يقود هذا البحث إلى المشكلة الصعبة الثانية: العثور على توثيق مستقل. لقد أمضى الأفغاني حياته في عدد من البلدان بحيث يجب على كاتب سيرته أن يسافر كثيرًا ويبحث طويلًا في العديد من المحفوظات المكتوبة بعدة لغات. ويواجه غالبًا روايات متعارضة مرهقة -بعضها يعاديه، وغيرها يحابيه، وقليل منها حيادي، لكنها جميعًا تعقد مشكلات الحكم التاريخي.

---

1 نناقش هذه الحوادث بإسهاب في الفقرات اللاحقة. تُرجمت مقالة الأفغاني في كتاب نيكي كيدي:
An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani" (Berkeley and Los Angeles, 1968), pp. 181–187.

ظهرت مؤخرًا خطوات مشجعة باتجاه كتابة سيرة وافية أكثر شمولًا للأفغاني تتجاوز الاعتماد على كلامه وكلام تلاميذه وأتباعه ومريديه. هنالك تقييمات جديدة لجوانب من حياة جمال الدين ونشاطاته كتبها (بالإنكليزية) نيازي بيركس، وسيلفيا حاييم، وألبرت حوراني، وإيلي قدوري، وإيه. ألبرت قدسي-زاده، وغيرهم. بينما نشرت هوما باكداامان بالفرنسية عام 1969 السيرة والمناقشة الأكثر شمولًا ودقة، حيث استفادت من أهم مصدر جديد (من بين مصادر أخرى): الأوراق التي تركها الأفغاني في طهران عام 1891، ضمن كتيب نشر عنه بالفارسية إلى جانب نسخ فوتوغرافية لعدد من الوثائق (سوف نشير إليها منذ الآن باسم **الوثائق**). ثمة سيرة مفيدة أخرى متضمنة في كتاب صدر بالفارسية عام 1960 شمل مراسلات حكومية أصلية عن الأفغاني، من المحفوظات الحكومية الإيرانية التي يصعب الوصول إليها عمومًا. هنالك أيضًا مجموعة أحدث من الوثائق الفارسية[1]. ومع أن بعض الكتب أخطأت في تعريف الوثائق التي تضمنتها، فإن من الممكن تصحيحها

---

1 Ibrahim safa'i, ed., *Asnad-i siyasi- yi dauran -i Qajariyyeh* (Tehran, 1346 / 1967-68); Khan Malik Sasani, *Siyasatgaran-i daureh -yi Qajar* (Tehran, 1960); Iraj Afshar and Asghar Mahdavi, *Documents inedits concernant Seyyed Jamal-al-Din Afghani* (Tehran, 1963);

"مجموعة أسناد ومدارك جاب نشده درباره سيد جمال الدين مشهور به أفغاني"

(أصغر مهدوي وإيرج أفشار، **مجموعة وثائق غير منشورة تتعلق بالسيد جمال الدين المشهور بالأفغاني**، طهران، 1963) [**الوثائق** من الآن فصاعدًا]؛

Elie Kedourie, *Afghani and 'Abduh : An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam* (London, 1966) [**الأفغاني** من الآن فصاعدًا]; Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal, 1964); Svlvia Haim, *Arab Nationalism* (Berkeley and Los Angeles, 1962); Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age: I798-I939* (London, 1962); Keddie, *Islamic Response*.

العمل النقدي الأكثر اكتمالًا حول جمال الدين، والحاشد بالترجمات من الوثائق والمطبوعات الفارسية هو كتاب:

Homa Parkdaman's *Djamal-ed-Din Assad Abadi dit Afghani* (Paris, 1969)

[**باكداامان** من الآن فصاعدًا]؛ مع مقدمة مهمة بقلم مكسيم رودنسون. يمكن العثور على مادة جديدة أيضًا في:

A. Albert Kudsi-Zadeh, "The Legacy of Sayyid Jamal ad-Din al Afghani in Egypt"

(رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة إنديانا، 1968) [**الميراث** من الآن فصاعدًا]؛

Sharif al-Mujahid, " Sayyid Jam al al-Din al Afghani: His Role in the Nineteenth Century Muslim Awakening"

(رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة مكغيل، مونتريال، 1954)، إضافة إلى مقالات مختلفة وردت في الكتاب الحالي.

بالعمل الواعي والمتأني. هنالك أيضًا مصادر أخرى، فارسية وتركية وعربية، عن الأفغاني لا تستخدم عادة، إضافة إلى مراجع في المحفوظات البريطانية.

وعلى أساس مثل هذه المصادر يصبح من الممكن كتابة سيرة للأفغاني ربما تسهم، وإن لم تكن نهائية، في رسم صورة أكثر دقة لحياته. ما زالت أنشطة الأفغاني في الهند وإسطنبول وروسيا غامضة إلى حد ما، وآمل أن يتمكن بحث كتاب آخرين في المحفوظات والأوراق المتعلقة بهذه البلدان أن يؤسس صورة أكمل مقارنة بما هو مستطاع اليوم. لم تدرج المحفوظات العثمانية حتى صيف عام 1969 سوى وثيقة واحدة عن الأفغاني، لكن نأمل بإتاحة المزيد. أما المواد الأرشيفية الروسية فليست متاحة حتى الآن، لكن ربما تتاح في المستقبل.

ومع أن الباحثين الغربيين والإيرانيين عبروا عن شكوك متفاوتة في التفاصيل المتكررة مرارًا في سيرة الأفغاني، ولاسيما فيما يتعلق بالمزاعم حول ولادته ودراسته في أفغانستان، لم تظهر حتى الآن دراسة نقدية منهجية لاقتفاء المصادر التي اعتمد عليها معظم كتاب سيرة الأفغاني، اعتمادًا مباشرًا أو غير مباشر. يكشف مثل هذا البحث أن **جميع سير حياة الأفغاني التي كتبت فعليًا قبل ستينيات القرن العشرين تستند استنادًا مباشرًا أو غير مباشر إلى مصدرين متماثلين تقريبًا، وكلاهما متحيز أو مضلل**. الروايات عن ولادته ودراسته في أفغانستان، والرحلات اللاحقة إلى الهند ومكة، والانخراط ردحًا من الزمن في السياسة الأفغانية على أعلى المستويات، والإقامة في إسطنبول (1870)، تنبثق دائمًا تقريبًا من: 1) سيرة للأفغاني كتبها محمد عبده ونشرت في بيروت (1885-1886)، سبقت ترجمته العربية لمقال الأفغاني **الرد على الدهريين**، ثم قدمت فيما بعد لعدد جديد من مجلة **العروة الوثقى**، وترجمت إلى الفرنسية[1]؛ 2) مقالة عن سيرة الأفغاني كتبها جرجي زيدان بعد وفاته بقليل، نشرت أول مرة في دوريته **الهلال** عام 1897، ثم في كتابه **مشاهير الشرق** عام 1903.

---

1 A. M. Goichon in *Refutation des materialistes,* (Paris, 1943).

نادرًا ما تعارضت السيرتان اللتان كتبهما عبده وزيدان، وليس في ذلك مفاجأة لأن زيدان يبلغنا بأن معظم ما يرويه مأخوذ مما كتبه عبده وتلميذ آخر من تلاميذ الأفغاني، أديب إسحق[1]. لكن السيرة التي كتبها إسحق أقل استخدامًا وإن كانت أكثر صدقًا. ولذلك فإن أهم مصدر للسيرة المعيارية المعتمدة للأفغاني هو محمد عبده، أبرز تلاميذه آنذاك. وتشير القراءة المتأنية للسيرة التي كتبها إلى أن باعثها الرئيس اعتذاري، ولا سيما الدفاع عن الأفغاني ضد القصص التي تحدثت عن عدم التزامه المذهب السني القويم بل حتى الدين الإسلامي، والتي رواها بعض من تلاميذه السابقين في مصر[2]. السيرة مشوهة وتفتقد الصدق في كثير من النقاط التي شهدها عبده فعلًا. والأهم أن الذين نقل عنهم كل من عبده وزيدان روايته لم يظهروا أي علامة على وجود مصدر آخر سوى كلام الأفغاني عن الحوادث التي جرت قبل قدومه إلى مصر عام 1871 حين كان في الثالثة والثلاثين تقريبًا. كما أن سيرة محمد عبده تتوقف في عام 1885، بينما تصبح مصادر زيدان ضعيفة جدًّا للسنوات التالية على عام 1885.

سيرة الأفغاني التي كتبها إيه. جي. براون في متن **الثورة الفارسية** (لا في الحواشي) هي في الجوهر إعادة صياغة مركبة لرواية محمد عبده، مع بعض الإضافات من معجب عربي آخر، رشيد رضا. والرواية نفسها عن حياة الأفغاني متضمنة أساسًا في النسختين كلتيهما

---

1 وردت السيرتان كلتاهما في عدة مواضع، دون توقيع في البداية، ما أوجد وهم وجود عدة مصادر مستقلة. قرأت جورجي زيدان في **الهلال** (1879) 561-571، وفي ترجمة فارسية عن كتابه **تراجم مشاهير الشرق** (القاهرة، 1922). الشواهد في كتاب براون **الثورة الفارسية** (كمبريدج، 1910) ص7، تظهر أنه يستشهد من سيرة عبده ذاتها كما ترجمها غويشون (**جمال الدين الأفغاني في الرد على الدهريين**) (باريس، 1942) [**الرد** من الآن فصاعدًا]. لم يذكر براون اسم مؤلف الكتاب، لكن الأدلة فيه واضحة. يقول زيدان في **الهلال**، ص563، إن معظم ما يورده عن سيرة هذا الرجل العظيم مأخوذ من كتابات صديقه العالم البارز الشيخ محمد عبده، والكاتب المفوه الراحل أديب إسحق، إلى جانب "ما عرفناه بأنفسنا أو سمعناه ممن عاشره (أي جمال الدين) وقرأ عليه". أعيد طبع السيرة التي كتبها إسحق في كتاب رشيد رضا **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده** (القاهرة، 1931)، ص39-42 [**التاريخ** من الآن فصاعدًا].

2 قارن الشواهد والهوامش في ترجمة غويشون **للرد**، ص52-57. أعيد طبع السيرة المسيئة المبكرة التي كتبها سليم العنحوري إلى جانب ملاحظات أخرى على سيرته في **التاريخ**. لم يحصل العنحوري على معلوماته من الاتصال الشخصي فحسب، بل من عدد من طلاب الأفغاني السابقين أيضًا.

من دائرة المعارف الإسلامية، وأصبحت على ما يبدو معيارية ومعتمدة في الأوردية إضافة إلى الفرنسية والإنكليزية والتركية والعربية[1]. وبسبب وتيرة تكرارها اتخذت مظهر الحقيقة الراسخة. شملت بعض السير قائمة طويلة بالمصادر التي تعود في نهاية المطاف إلى رواية عبده–زيدان، بينما أضاف بعضها تفاصيل وزخارف ومبالغات جديدة. في كثير من الأحيان أيضًا، نجد استشهادًا بعدة كتب لإثبات قضية حول الأفغاني، يمكن اقتفاؤها كلها في النهاية إلى المصادر القاصرة نفسها.

تحتشد روايتا عبده وزيدان بالمبالغات عن أهمية الأفغاني عند مسؤولي الحكومات والعلماء والمثقفين في البلدان التي زارها. يزعم زيدان، مثلًا، أن الشاه سعى إلى تعيين الأفغاني رئيسًا للوزراء في أول زيارة له إلى إيران، وطلب منه وضع خطة لإصلاح الحكومة في زيارته الثانية. روى الأفغاني هذه القصص للمراسلين والتلاميذ في سنواته الأخيرة، لكنها مزيفة. تنبثق رواية عبده–زيدان أساسًا من الأفغاني نفسه، ومثلما سنظهر، حرّف الأفغاني سيرته الذاتية. وحقيقة أن السيرة المعتمدة مؤسسة على رواية مزورة عن ولادة الأفغاني ودراسته في أفغانستان يجب أن تكون كافية لإثارة بعض الشكوك في البقية.

تضم الرواية في وضعها الحالي كثيرًا من عناصر الأسطورة، وتشير المصادر المتعددة التي تستشهد بأجزاء من هذه الرواية من فم الأفغاني نفسه إلى أنه المؤلف الرئيس. في هذه الرواية، يتماثل ما يحدث للأفغاني في الجوهر في جميع البلدان التي زارها تقريبًا، من دخوله إلى أرفع الأوساط الحكومية في أفغانستان إلى وفاته في إسطنبول عام 1897. إذ يتلقى أولًا أسمى آيات الترحيب من الوجهاء والمثقفين في البلد، بمن فيهم الحكام على الدوام تقريبًا. ثم

---

1 يذكر شريف المجاهد أن أفضل سيرة موجودة هي التي كتبها بالأوردية القاضي محمد عبد الغفار (*Asar-i Jamal ad-Din Afghani*) (دلهي، 1940). ويقول إن المؤلف أجرى بحثًا أصيلًا، لكن السيرة تبدو في الحقيقة نسخة أولية ومسهبة للرواية المعتمدة، استكملت بقصص أفغانية غير موثقة عن جمال الدين في شبابه. يبدو أن المادة الجديدة الموثوقة الوحيدة هي تلك التي تعتمد على مقابلات في حيدر أباد، كما نناقشها لاحقًا. بينما تتبع معظم الروايات التركية السيرة التي كتبها محمد عبده حتى بالنسبة إلى الأحداث الرئيسة لزيارة الأفغاني إلى إسطنبول عام 1870، التي أخذت عمومًا من ترجمة غير معترف بها من جهة، وإعادة صياغة لسيرة محمد عبده كتبها محمد عاكف (*Sirati Mustakim* 90) (مايو 27/ 13، 1910)، 208–207، من جهة ثانية.

يسعى هؤلاء الحكام وراء مشورته حول مختلف الشؤون المهمة، وكثيرًا ما يعرضون عليه أرفع المناصب. وفجأة، يطرد أو يجبر على مغادرة كل بلد يزوره، بسبب شكوك الحكام الظالمة واتهاماتهم التي لا أساس لها من الصحة، بعد أن يحرضهم أشرار مغرضون، أو جراء مكائد البريطانيين، الذين يلاحقون الأفغاني على ما يبدو في أرجاء العالم بتصميم غريب وحرص عجيب. قد تجري الأمور وفقًا لهذا المسار مرة أو اثنتين، لكن من الصعب تصديق حدوثها بهذا العدد الذي تزعمه السير المعتمدة. ويظهر سبر للمصادر المستقلة أن الرواية محرفة إلى حد ما عندما تتعلق بالأماكن الشرقية التي تتناولها -أفغانستان، إسطنبول (زيارة عام 1870)، مصر، إيران. وتتمتع بالمصداقية فيما يتعلق بالإقامة في إسطنبول بين عامي 1892-1897، وحتى في هذه الحالة لا يمكن التأكد من أن الأفغاني لم يكن يخطط ضد السلطان مثلما زعم أعداؤه. لكن ما يعطي الرواية بعض الأرجحية، بغض النظر عن قبول كلام الأفغاني دون تمحيص نقدي، هو ميله غير المعتاد للسعي وراء كبار المسؤولين في الوقت ذاته الذي كان يخطط فيه لأنشطة ثورية عنيفة أو معادية للبريطانيين، فيطرد أحيانًا، ما إن تفتضح مخططاته، من جانب الأشخاص أنفسهم الذين أقام معهم علاقة ودية.

وحتى حين تضاف مادة إلى رواية عبده-زيدان المعتمدة، يمكن اقتفاؤها غالبًا في كلام الأفغاني، كما ذكرها عادة لأحد تلاميذه أو أتباعه فيما بعد، مثل رشيد رضا. بينما تتعرض الروايات المتناقضة (بالعربية) للتجاهل، مثل تلك التي أشار فيها سليم العنحوري إلى أن الأفغاني كان ملحدًا، وصمم محمد عبده السيرة التي كتبها لدحضها. لم يتركز اهتمام كاف على السيرة المختصرة التي كتبها أديب إسحق وشدد فيها على أنشطة جمال الدين السياسية والماسونية في مصر واهتمامه بالأفكار الغربية الحديثة، مثلما تركز على الصورة الدينية الاعتذارية التي رسمها محمد عبده[1]. ولم يبذل سوى جهد ضئيل في الماضي لمعاينة المصادر التركية والفارسية والبريطانية العديدة التي تلقي ظلال الشك على معظم القصة المعتمدة

---

1 أعيد نشر السيرتين اللتين كتبهما إسحق والعنحوري في **التاريخ**، ص 39-50. واستخدم ألبرت قدسي-زاده هذين المصدرين في كتبه.

وتدحضها في مواضع عديدة. ولم تستخدم قلة من الباحثين هذه المصادر لكتابة روايات أكثر التزامًا بقواعد النقد الموضوعي إلا مؤخرًا.

وفي ضوء الانتشار الواسع والمستمر للرواية المعيارية المعتمدة في الشرق والغرب كليهما، يجب على أي سيرة مستقلة للأفغاني في هذه المرحلة بالضرورة أن تركز انتباهًا خاصًّا على فرز الحقيقي عن المزيف في هذه الرواية. وما ينتج سيكون بالتأكيد ناقصًا وخاضعًا للتعديل بالوثائق الجديدة. ولذلك تشمل السيرة الآتية حقائق جديدة ومهمة وموثقة، لكنها تعرض، حين تكون الأدلة غير مؤكدة أو متعارضة، فرضيات، واحتمالات، واقتراحات لمزيد من البحث. وسوف نشير منذ الآن إلى رواية عبده–زيدان وتلك المنبثقة عنها باسم **السيرة المعتمدة**. بينما لا نتطرق بالضرورة إلى كثير من الكتب والمقالات التي تناولت السيرة ولا تضم معلومات جديدة موثقة. والروايات المرفوضة هي تلك التي يستحيل تصديقها، نظرًا إلى المعرفة الوثيقة بالشخصيات والظروف المعنية، بغض النظر هل كانت هذه الروايات اعتذارية أو عدائية الدافع. لقد بذل كل جهد ممكن لعدم القبول إلا بالأدلة الأكثر موثوقية من المصادر الاعتذارية أو العدائية، واختيار الحقائق الأكثر أهمية من مجموعة ضخمة من تلك المتاحة.

ربما كان لدى جمال الدين وأتباعه في حياته أسباب سياسية مقنعة لادعاء أصله السني، والتقليل من أهمية خطابه الذي قد يقلص تأثيره ويضر بسمعته بين المسلمين المتدينين. ويبدو أن الوقت قد أزف الآن، بعد عقود من وفاته، لإعادة بناء صورة صحيحة عن حياته ومعتقداته ونشاطاته باستخدام أدلة اكتشفت حديثًا. والقول إن جمال الدين لم يعبر دومًا عن حقيقته لا يعني لومه أخلاقيًّا، بل مجرد الإشارة إلى أن تصريحاته عن حياته لا تمثل دليلًا دقيقًا يرشد كاتب سيرته. إذ لم تكن اهتماماته ومشاغله، كحالنا نحن، تتعلق بالسير الحياتية، بل بتحرير المسلمين من التعديات الأوربية وإصلاح حياتهم وسياستهم، والقصص التي رواها عن نفسه تُعدّ عادة مفيدة لتحقيق هذه الأهداف الكبرى[1].

---

1 فيما يتعلق بعظمة جمال الدين التاريخية على الرغم من التصريحات الكاذبة المتكررة، انظر على وجه الخصوص المقدمة التي كتبها مكسيم رودنسون **لباكادمان**.

نأمل أن تساعد الرواية الآتية، على الرغم من جميع فجواتها ونواقصها، في توضيح أنشطة جمال الدين، وإعادة توجيه مزيد من الأبحاث حول هذه الشخصية حاسمة الأهمية نحو القواعد الأساسية للمنهج التاريخي -نحو بحث مستمر عن التفاصيل الموثقة - الذي تكمله معرفة أن كلام جمال الدين، مهما كان مثيرًا ومهمًّا، لا يعد غالبًا مصدرًا موثوقًا للحقائق المتعلقة بحياته[1].

1 للاطلاع على مزيد من المعلومات حول الأفغاني في مصر والهند، انظر الدراستين الأكثر تخصصًا اللتين كتبهما ألبرت قدسي-زاده وعزيز أحمد (أدرجت الدراستان في ثبت المراجع).

2

السنوات السبع والعشرون الأولى
1866-39/1838

الطفولة الإيرانية

لا تتوفر وثائق كافية يمكن التعويل عليها حول السنوات السبع والعشرين الأولى من حياة السيد جمال الدين. وتتفق جميع المصادر على أنه ولد بين عامي 1838-1839 (1245 هـ)، ويقول ابن أخته، السيد لطف الله أسد أبادي، إن جمال الدين ولد في شهر شعبان عام 1245هـ (أكتوبر- نوفمبر 1838)[1].

لكن عند ذكر مكان الولادة نواجه جدلًا خلافيًّا عنيفًا. فقد اعتاد جمال الدين الزعم خارج إيران بأنه ولد في أفغانستان، مع أنه اعترف داخل إيران أحيانًا بأصله الإيراني. على أي حال، أصبحت الأدلة الآن على مولده الإيراني دامغة[2]. أما السبب الرئيس وراء زعمه اللاحق بأنه ولد في أفغانستان فربما يكون هدفه على الأرجح تجنب الارتباط بالمذهب

---

1 Mirza Lutfallah Asadabadi, *Sharh-i hal va asar-i Sayyid Jamal ad -Din Asadabadi ma'ruf bi "Afghani"* (rev. ed .; Tabriz, 1326 / 1947-48), p. 16.
(ميرزا لطف الله أسد أبادي، **شرح حال وآثار السيد جمال الدين الأسد أبادي المعروف بالأفغاني**) [لطف الله من الآن فصاعدًا]. تعرض **الوثائق** نسخة من طلب الأفغاني الانضمام إلى أحد المحافل الماسونية في مصر، حدد فيه عمره بسبعة وثلاثين عامًا (1875)، ما يدعم المصادر الأخرى.

2 للاطلاع على موجز لبعض الأدلة التي تثبت ولادته وطفولته في إيران، انظر الملحق 1.

الشيعي؛ لأن من المعروف أن جميع الفرس في إيران ولدوا شيعة. استمر الأفغان والكتاب الآخرون من البلدان السنية الأخرى عمومًا في الإصرار على أصول جمال الدين الأفغانية، مع أن الأدلة تشير الآن إلى أن كثيرًا من غير الإيرانيين أصبحوا يقبلون بالمزاعم المضادة التي وضعها الإيرانيون أصلًا. ولم يتبن جمال الدين اسم البلد الأصلي ("الأفغاني") إلا في عام 1869، بعد أن طرد من أفغانستان وبدأ يزعم ولادته ونشأته فيها.

رسخ الإيرانيون وغيرهم ممن استقصوا تفاصيل أصول جمال الدين حقيقة أنه ولد في قرية أسد أباد الكبيرة قرب مدينة همذان شمال غرب إيران. في هذه المنطقة، تستخدم نسبة كبيرة من السكان اللغة التركية–الأذرية، ومن المحتمل أن تعود معرفة جمال الدين بالتركية المحكية، التي استخدمها بالأسلوب الأذري، إلى سنوات طفولته في شمال غرب إيران[1].

هنالك روايات إيرانية متعارضة إلى حد ما عن طفولة جمال الدين. قدم أكثرها اكتمالًا (من حيث التسلسل الزمني العام للأحداث والنظرة العامة كما أكدتها وثائق نشرت مؤخرًا) ابن أخت جمال الدين، لطف الله أسد أبادي، حيث أثبت كتاب **الوثائق** الذي صدر حديثًا العلاقة بينهما. تضم سيرة لطف الله عناصر أسطورية متملقة، لكن كثيرًا منها مستمد من جمال الدين نفسه، الذي استشهد به مباشرة أحيانًا، بينما أتى غيرها على ما يبدو من أسرته وأصدقائه، الذين ربما أضافوا زخارف على رواية صحيحة ودقيقة أساسًا. اعتمد لطف الله في روايته على كلام جمال الدين، الذي قضى معه وقتًا طويلًا في طهران بين عامي 1887 و1890، وعلى الأسرة والأصدقاء من أسد أباد، ومنهم ابن خال جمال الدين وصديقه، الشيخ هادي، الذي كان على قيد الحياة عندما كتب لطف الله مؤلفه[2].

---

1 أشارت سيرة كتبها بعناية السيد حسن تقي زاده في صحيفة **كاوه** (برلين، 1921) إلى استخدام جمال الدين للهجة الأذرية بدلًا من التركية العثمانية الفصحى، ومضامينها بالنسبة إلى مكان طفولته.

2 **لطف الله**، ص18. تاريخ كتابة لطف الله، 1304/ 1925–26، مبين في المقدمة، تبعًا لأول طبعة من كتابه. ذكر ابن لطف الله الأصغر، أبو الحسن، في مقابلة معي في طهران (10 سبتمبر 1966)، أن جمال الدين هو مصدر معلومات والده عن سنوات مراهقته، وتكرر هذا التوكيد في نص لطف الله. تضم **الوثائق** العديد من الرسائل العائلية وغيرها من الأدلة التي تؤكد أجزاء من رواية لطف الله، ولا سيما الأسماء والعلاقات العائلية.

وعلى الرغم من الطبيعة المؤمثلة لرواية لطف الله، فهي تستحق الانتباه لسببين: ترتيبها الأساسي للأحداث وسيرورة السنوات المبكرة في حياة جمال الدين، كما أكدتها الوثائق المستقلة في عدة مواضع؛ والصورة التي عرضها جمال الدين عن طفولته ومراهقته حين لم يكن يقدم روايته الأفغانية.

يبدأ لطف الله بتقديم سلسلة نسب والد جمال الدين، الذي أتى من فرع موقر من السادة الشيعة (المتحدرين من آل البيت) الذين عاشوا في أسد أباد على مدى قرون. ويذكر أن السيد صفدر، والد جمال الدين، مزارع بسيط لكنه متعلم وعلى اتصال بالعديد من العلماء البارزين في زمنه، مثل أبرز المجتهدين في مذهب الاثني عشرية الشيخ مرتضى الأنصاري (الذي كان يعيش آنذاك في العراق العثماني) (يزعم ابن لطف الله، صفات الله، في موضع آخر أن لصفدر علاقات أيضًا بالشيخ أحمد الأحسائي، مؤسس الطائفة الشيخية التي يكفرها بعض الإيرانيين[1]). ويسجل لطف الله أن جمال الدين ولد في أواخر عام 1838، ويقدم اسم والدته ونسبها، ويشير إلى أنها على قرابة بالرجل الذي تزوجته، مثلما يحدث مرارًا في البلدان الإسلامية. ويضيف هامشًا يدرج أسماء ذرية اثنتين من شقيقات جمال الدين وأشقائه الذين يعرض أسماءهم في موضع آخر[2]. وأكدت رسائل في **الوثائق** فيما بعد كثيرًا من هذه الأسماء والعلاقات.

درس جمال الدين بين الخامسة والعاشرة من عمره في المنزل وتعلم بسرعة من والده العربية والقرآن وأسراره. ويروي زملاؤه التلاميذ، مثل ابن خاله الشيخ هادي، قصصًا مدهشة عن قدراته، كتفسير أسرار إحدى سور القرآن لأترابه. بينما استهدف كثير من ألعاب

---

1 مقدمة بقلم صفات الله جمالي أسد أبادي لجمال الدين أسد أبادي (*Maqalat-i Jamaliyyeh*) (طهران، 1312/1933-34)، ص7. فيما يتعلق بأتباع الشيخية وصلات جمال الدين معهم، انظر الفقرات الآتية من هذا الفصل.

2 انظر:

Sifatallah Jamali Asadabadi, *Asnad va madarik dar bareh-yi Irani al-asl budan-i Sayyid Jamal ad-Din Asadabadi* (Tehran , n .d.), p. 21 [المستندات من الآن فصاعدًا].

انظر أيضًا ملاحظة صفات الله في **لطف الله**.

الطفولة، كما يزعم لطف الله، إعداده لرحلاته اللاحقة؛ في إحدى المرات ركب حصانًا خشبيًّا، وودع والديه وشقيقاته، وقال إنه مسافر إلى الهند ومصر وتركيا وأفغانستان، وغيرها من الأماكن[1]. ووعد أمه وأباه بأنه سيقوم فعلًا ببعض هذه الرحلات. من الوثائق الفريدة عن طفولة جمال الدين رسالة بعثها إليه في سن الرشد الشيخ هادي يقول فيها إن والدته ما زالت تنتظر وفاء جمال الدين بوعده لها حين كان طفلًا بتعيينها حاكمًا لولاية خراسان[2].

يذكر لطف الله أن والد جمال الدين، حين عرف مدى ذكاء ابنه، أخذه، **من دون علم أمه**، إلى مدينة قزوين للدراسة، عندما كان في العاشرة تقريبًا. ويقول إن جمال الدين بلغ به عشق دراساته حد العمل كل يوم، دون أن يخرج للتنزه حتى أيام الأعياد، "مكتفيًا بالتسلي بكتبه التي يعكف عليها ليل نهار".

قرب نهاية عامه الثاني في قزوين انتشر وباء الكوليرا هناك، ووضعت الجثث في قبو المدرسة التي عاش فيها جمال الدين. ثم يستشهد لطف الله بقصة رواها جمال الدين نفسه: بعد أن ساعد والده في تجهيز جثمان أحد الملالي، الذي كان صديقهما، ووضعه في القبو، قرر جمال الدين أن يعرف سبب المرض المرعب. أخذ بعض الشموع، وأمضى عدة ليال في القبو، **دون علم والده**، يفتح الأكفان ويفحص رؤوس ووجوه الضحايا، ثم يعيد الأكفان كما كانت. وحين اكتشف والده ما كان يفعله أخذه إلى طهران[3]. ربما تكون هذه القصة، التي لم يكن لها على ما يبدو مصلحة ذاتية، ذكرى صادقة وواضحة.

تتميز الفقرة اللاحقة، المأخوذة من جمال الدين مباشرة، بنكهة روايات سن الرشد عن المواجهات الجسورة مع العظماء والأقوياء. قال جمال الدين لابن أخته:

> "وصلنا إلى طهران في أوائل عام 1266هـ (1849-50م)، ونزلنا في محلة سنكلج ضيفين على سليمان خان المعروف بصاحب اختيار، الذي كان -

---

1 **لطف الله**، ص 17-18.

2 **الوثائق**، صورة 45.

3 **لطف الله**، ص 19-20.

وقتًا ما- حاكمًا على بلدتنا أسد أباد. ثم سألت عن أكبر علماء طهران في ذلك الوقت، فقيل إنه آقا سيد صادق [الطباطبائي]. فتوجهت إلى مجلس درسه في اليوم التالي، **دون علم والدي**، فوجدته جالسًا بين طلابه يقرأ كتابًا عربيًّا مهمًّا [ذكر جمال الدين عنوانه لكن لطف الله نسيه]، ويشرح مسألة من المسائل العلمية، ولاحظت أنه شرحها شرحًا مقتضبًا، فطلبت منه أن يعيد شرحها بصورة أكثر تفصيلًا حتى يتفهمها الجميع، فتعجب الشيخ من جرأتي وفضولي، ولكني أجبته بأن طلب العلم لا فضول فيه، ثم قرأت تلك المسألة وتفسيرها، فتحرك الشيخ من مكانه، فظننت أنه يريد بي شرًّا، ولكنه أقبل علي وضمني إلى صدره وقبلني، ثم أرسل إلى والدي يستدعيه، وأمر بشراء عباءة وعمامة، وأن يلبسوني العباءة، ثم لف هو العمامة، ووضعها بيده فوق رأسي، وكنت حتى ذلك الوقت ألبس القلنسوة ولا ألبس العمامة..."[1] (التسويد مضاف).

وذكر أن آقا سيد صادق استضاف جمال الدين وأباه بضعة أيام. وفي أثناء السنة ذاتها سافر الصبي وأبوه إلى مدن العتبات المقدسة في العراق العثماني حيث يمكن لجمال الدين متابعة تعليمه. وتشير مصادر إلى أن خادم جمال الدين فيما بعد، أبا تراب، خدم السيد صادق، ما يؤكد ربما نوعًا من الاتصال بينهما[2].

قدم التسلسل الزمني ذاته للأحداث في أسد أباد وقزوين وطهران في سيرة وجيزة لجمال الدين ضمن مطبوعة أصدرها عام 1889 وزير الصحافة الإيراني، اعتماد السلطنة، الذي عرف جمال الدين في طهران بين عامي 1887 و1889 [3]. كما يقدم ابن لطف الله، صفات

1 **جمال الدين الأسد أبادي المعروف بالأفغاني، كما يقدمه ابن اخته ميرزا لطف الله خان**، ت. صادق نشأت وعبد المنعم حسنين (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1957)، ص 52-53.

2 انظر: **باكداامان**، ص 34، هامش 50، والمصادر المذكورة فيه.

3 Muhammad Hasan Khan I' timad as-Saltaneh , *al-Ma'asir va al asar* (Tehran, 1889), p. 224.

الله، القصة ذاتها تقريبًا، مع بعض التفاصيل الجديدة، لكنه يروي نسخة مختلفة فيما يتعلق بالسبب الذي جعل والد جمال الدين يغادر أسد أباد إلى قزوين، ربما تعكس مزيدًا من الاستقصاء. حين كان جمال الدين في العاشرة، كما يقول صفات الله: "وبسبب الاختلافات والخلافات المحلية بين السادة في أسد أباد، اختار السيد صفدر الذي كان متعلمًا وزاهدًا ومعتدلًا طيبًا، للنجاة من حالة الاضطراب والخصومة، الهجرة، وأخذ معه طفله السيد جمال الدين بسبب ما وجده فيه من طاقة وموهبة. في عام 1264 هـ[1847-48] تقريبًا، دخلا مدينة قزوين معًا وبقيا هناك أربع سنوات"[1]. ربما يكون عدد السنوات الأربع في قزوين أكثر دقة من اثنتين؛ نظرًا إلى أن معظم التواريخ اللاحقة التي ذكرها لطف الله تتأخر سنتين أو ثلاث سنوات.

في رواية لطف الله، المأخوذة أساسًا من جمال الدين نفسه، حقيقة لافتة تؤكد أن ثلاثة من العوامل الحاسمة التي ساعدت على ارتقاء تعلم جمال الدين وموقعه تمت بمعونة التقية أو التكتم. فقد أخفى أبوه عن زوجته حقيقة أنه أخذ جمال الدين إلى قزوين للارتقاء بتعليمه؛ بينما أخفى هو عن أبيه استقصاءاته المتعلقة بالكوليرا، التي أثرت في نفسه وكانت السبب وراء الانتقال اللاحق إلى طهران، ونيته حضور دروس أعظم مجتهد فيها. ربما ضُخم هذا الحدث الأخير؛ إذ لا يوجد إثبات على التأثير المفترض الذي مارسه صبي في الثانية عشرة أو الرابعة عشرة، لكن الصيغة التي اختارها جمال الدين لرواية القصة تحظى بأهمية دلالية على نظرته العامة. حيث يلقن المذهب الشيعي أتباعه فضائل التقية والتكتم في الظروف المناسبة، ويبدو أن جمال الدين تذكر طفولته بطرائق أكدت فوائد الإبقاء على الخطط سرية.

تكرر رواية لطف الله عن إقامة جمال الدين في المدن العراقية المقدسة، ولا سيما النجف، المستمدة أيضًا من جمال الدين نفسه، نمط التأثير في الأقوياء، تتبعه وقيعة ظالمة من الأشرار والحاسدين، ثم اضطرار إلى الرحيل. وهو نمط نجده في كثير من قصص جمال الدين عن حياته. تؤكد الحقيقة الأساسية عن التعليم الشيعي المتقدم في مدن العتبات المقدسة ثلاثة

---

1 صفات الله، **المستندات**، ص45.

مصادر مستقلة، ما يثبت أن رواية جمال الدين تضم عناصر حقيقية[1]. وفقًا لرواية لطف الله، ذهب جمال الدين وأبوه إلى المدن الشيعية المقدسة في العراق عن طريق مدينة بروجرد الإيرانية، حيث استضافهما مجتهد بارز في بيته ثلاثة أشهر. وبعد زيارة مراقد الأئمة في العراق، ذهب الاثنان للقاء الشيخ مرتضى (الأنصاري، أبرز المجتهدين الشيعة وأهم علماء الدين المقيمين في هذه المدن)، الذي تأثر بذكاء جمال الدين اللماح وأمر بتجهيز بيت للوالد والولد. درس جمال الدين مع الشيخ مرتضى أربع سنوات، بينما عاد أبوه إلى أسد أباد بعد شهرين أو ثلاثة. منح الشيخ جمال الدين إجازة (شهادة في العلم المتقدم) ودفع نفقات الدراسة طوال هذه السنوات. اشتهر ذكاء جمال الدين وتفوقه بين علماء المدن المقدسة، وذاع صيته بالتدريج حيث أيده بعضهم وخالفه آخرون. حسدته جماعة من العلماء وخططت لقتله. علم الشيخ مرتضى بالمكيدة فأرسل جمال الدين إلى الهند مع شيخ جليل وهو في السادسة عشرة (1270هـ/ 1853-54)[2]. تشير مصادر أخرى، مذكورة لاحقًا، إلى أن جمال الدين ربما غادر إلى الهند بعد سنتين أو ثلاث من التاريخ الذي حدده لطف الله.

أكدت حقيقة تلقي جمال الدين تعليمًا شيعيًّا في المدن المقدسة رسالتان في **الوثائق** يعود تاريخهما إلى عام 1890 تقريبًا من إيراني تذكر دراستهما معًا لعدة سنوات في النجف، ويسمي فيهما المدرس الملا حسين (قلي) الهمداني الدرجزيني. كما أكدتها استقصاءات محيط الطباطبائي، وهو عالم إيراني عثر على إيراني آخر، السيد حبيبي، درس مع جمال الدين في النجف وقال إنهما كانا من طلاب ميرزا رضا القلي، مدرس الفلسفة[3]. وقال مصدر الطباطبائي إن جمال الدين كان طالبًا ممتازًا، لكنه اهتم بالفلسفة خصوصًا، ولهذا السبب عارضه كثير من الملالي.

---

1 فيما يتعلق بهذه المصادر، انظر الهامشين 1 و 2 في الصفحة التالية.

2 **لطف الله**، ص21-22.

3 مقابلة مع محمد محيط الطباطبائي (سبتمبر، 1966). **الوثائق**، ص 100-101، رسالة من آقا شيخ محمد حسن من قم إلى أمين أزارب في طهران، بتاريخ رحلة جمال الدين الثانية إلى إيران (بين أواخر عام 1889 وأوائل عام 1891).

يروي إيراني آخر، حاجي سيّاح، في مذكراته أنه حين رأى جمال الدين في أصفهان (نوفمبر 1886)، طلب منه مقابلة الملا حيدر، الذي كان صديقه في النجف. أبلغ الملا حيدر حاجي سياح أن جمال الدين تميز في شبابه بذاكرة جيدة إلى حد قدرته على الاحتفاظ بأي شيء حتى لو سمعه مرة واحدة. وأدلى الملا حيدر بعدة تصريحات فسرها حاجي سيد بمعنى أن بعض الأشخاص في النجف أصروا على أن جمال الدين هو المهدي المنتظر لدى الشيعة، ومع أن جمال الدين أنكر ذلك، إلا أن الزعم أصبح سببًا لطرده من النجف[1].

قال حفيد أخت جمال الدين، أبو الحسن، أحد أبناء لطف الله الذي لا يظهر أي ميل للحط من قدر جمال الدين، قال في أحاديث خاصة إن الصعوبات التي واجهها مع ملالي النجف انبثقت من تساهله في الالتزام بواجباته الدينية؛ بل إنه أفطر في رمضان. وأضاف بأنه اختار الهند وجهته المقبلة لأنه توقع مزيدًا من الحرية الدينية هناك[2].

تختلف هذه الروايات عن أسباب المشكلات التي واجهها جمال الدين مع بعض علماء النجف في التفاصيل، لكنها تتفق جميعًا على أنها انبثقت جراء الخلافات الدينية. وفي ضوء مصاعب دينية مشابهة فيما بعد، تبدو مثل هذه الأسباب أكثر معقولية من القصة التي نقلها لطف الله عن جمال الدين حول مؤامرات حاسدة وإجرامية وجهت ضده حين كان مراهقًا (إذا وجدت مؤامرات وغيرة، فإن المزاعم بأنه المهدي المنتظر أكثر معقولية في تفسيرها من حسد الشاب جمال الدين، كما ذكر لطف الله). من اللافت فعلًا التشابه في نمط روايات جمال الدين عن الغيرة والحسد والمؤامرات باعتبارها الدوافع الكامنة خلف طرده من إسطنبول عام 1871، ومن مصر عام 1879.

لم يقل أحد من الإيرانيين الذين تذكروا أيام دراستهم مع جمال الدين في النجف إن الشيخ مرتضى كان معلمه، بينما ذكر اثنان اسم مدرس آخر. يشكك محيط الطباطبائي بأن

---

1 Hajji Sayyah , *Khatirat-i Hajji Sayyah* , ed. Hamid Sayyah and Saifallah Gulkar (Tehran, 1346 / 1967–68) , pp. 290–291. [حاجي سياح من الآن فصاعدًا].
فيما يتعلق بالمهدي، انظر المناقشة اللاحقة حول الشيعة الإثني عشرية في هذا الفصل.

2 مقابلة مع حفيد شقيقة الأفغاني، أبو الحسن جمالي (سبتمبر، 1966).

يستطيع جمال الدين في سنوات مراهقته أن يصبح طالبًا عند أعظم المجتهدين الإيرانيين، ولا يوجد أي سجل عن "إجازة"، مثلما هو مفروض. ويبدو من الأرجح أن هذا الجزء من قصة جمال الدين مبالغ فيه، مع أنه ربما اتصل فعلًا بالشيخ مرتضى[1].

ومع أن قصة صفات الله-لطف الله عن طفولة جمال الدين ودراسته تتمتع بأساس حقيقي أكثر واقعية من أي رواية أخرى، فإن من المستحيل التيقن حتى هذا التاريخ من مدى دقتها.

وما يبدو واضحًا عن التعليم التقليدي الذي تلقاه جمال الدين، لا من مختلف الروايات عن طفولته فحسب، بل حتى مما ذكره لاحقًا أشخاص عرفوه، أنه تضلع من ركيزة تأسيسية شاملة للعلوم الإسلامية التقليدية، إضافة إلى معرفة واسعة بالفلاسفة المسلمين، لا سيما الفرس منهم، مثل ابن سينا، ونصير الدين الطوسي، وغيرهما، وبالصوفية. وتثبت **الوثائق** أنه لم يمتلك ناصية الأعمال الفلسفية والصوفية فحسب، بل أظهر بعض الاهتمام في موضوعات غريبة مختلفة، مثل أبجديات التصوف، والتوليفات العددية، والأطروحات الغامضة. وكان تأثير الفلسفة الإسلامية، التي تدرس على نطاق واسع في إيران، قويًا على نحو خاص في فكر جمال الدين لاحقًا.

يبدو أن ثمة ملامح كثيرة في حياة جمال الدين وفكره عبرت فيما بعد عن التأثيرات الإيرانية التقليدية، والمناخ الديني والسياسي السائد في إيران منتصف القرن التاسع عشر على وجه الخصوص. ووفقًا لمذهب الشيعة الإثني عشرية، مذهب الدولة الرسمي في إيران،

---

1 مقابلة مع محمد محيط الطباطبائي (سبتمبر، 1966).

Khan Malik *Sasani, Siyasatgaran-i daureh-yi Qajar* (Tehran , 1338 / 1959–60) , p. 186 n. 1.

يقول خان مالك: "من الصعب القبول بأن الشيخ الراحل مرتضى الأنصاري منح "إجازة" في الاجتهاد لفتى في التاسعة عشرة؛ وإذا حصل السيد جمال الدين فعلًا على هذه "الإجازة" فلا بد على الأقل من وجود صورة لهذه الوثيقة المهمة في مكان ما". أعادت **الوثائق** طبع كتابة إطرائية خطها جمال الدين بين عامي 1865-1866 عن الشيخ مرتضى على كتاب أجازه الشيخ. يقول المحرران في أحد الهوامش إن ذلك ربما يظهر أن جمال الدين كان من تلاميذه، وتعده **باكادمان** (ص34ـ، هامش 51) دليلًا يثبت أن جمال الدين عرف الشيخ مرتضى، ويمكن بالتأكد استقراء الكثير من ذلك.

اختفى الإمام الثاني عشر، أو الإمام المعصوم بالوراثة، قبل ألف سنة، لكنه سيعود باعتباره المهدي ليؤسس "الألفية". تمثل هذه النزعة المهدوية في المذهب الشيعي الإثني عشري عنصرًا أكثر محورية مقارنة بالتراث السني في باقي البلدان الإسلامية. وفي انتظار عودة الإمام الثاني عشر، تفسر وصيته بواسطة الزعماء الدينيين المجتهدين الذين يمارسون الاجتهاد لتفسير وصيته في المسائل الدينية والفقهية. وبينما أغلق السنة باب الاجتهاد في القرون الأولى من الإسلام، شرعنت الشيعة الاثني عشرية صيغًا متنوعة لتفسير الشريعة والعقيدة. ومع أن التباين العملي في معدلات التغيير في الفقه والعادات والتقاليد بين الشيعة والسنة بقي قليلًا، فإن المذهب الشيعي يوفر أساسًا نظريًّا أفضل لإدخال الابتداع والابتكار مقارنة بالإسلام السني (لكن العزلة النسبية لإيران والعراق في القرن التاسع عشر تعني في دلالتها أن الأفكار الحديثة تطورت بسرعة أكبر في البلدان السنية التي اتصلت بالغرب، مثل مصر وتركيا، مع أن الشيعة في الهند برزوا بين دعاة التحديث). يبدو أن النزعات المهدوية لدى جمال الدين، ودعوته إلى إعادة تفسير العقيدة الدينية، مؤسسة جزئيًّا على التراث الشيعي الإيراني.

من السمات الأخرى المميزة لجمال الدين، كما نوثقها فيما يأتي، ممارسته التقية، أو الإخفاء الاحترازي لمعتقداته الحقيقية، واستخدامه أمام جمهور من نخبة العارفين والمثقفين (الخاصة) حججًا مختلفة تمامًا عن تلك التي لجأ إليها أمام جمهور من العامة. يمكن العثور على هذه السمات المأثورة في مختلف التقاليد التراثية الإيرانية والإسلامية. فقد بدأ التشيع مذهبًا لأقلية مضطهدة، وشرعن التقية والإخفاء الاحترازي للمعتقد في وقت مبكر؛ ويلقن كثير من الشيعة أن من الخطأ الكشف عن المعتقدات الحقيقية أمام الغرباء. كما مارس المتصوفة والفلاسفة من الأفلاطونيين المحدثين التقية، لأسباب جزء منها احترازي، واعتقدوا جميعًا بإمكان تقسيم الدين إلى شريعة تلزم العامة وحقيقة تلزم الخاصة. وأن العقيدة المستقيمة الحرفية التي لا تخضع للمساءلة هي الأكثر فائدة للعوام. ظهرت التقية أيضًا بين المتزمتين من أهل السنة، لكنها لم تمثل عنصرًا محوريًّا في فكرهم وسلوكهم كحال الشيعة والمتصوفة والفلاسفة[1].

---

1 لم تورد الكاتبة أمثلة عن هؤلاء "المتزمتين من أهل السنة" [م].

يمكن أن نستنتج من روايات إقامة جمال الدين الشاب في النجف، ومن مكتبته وتعاليمه، أن الفلاسفة المسلمين مارسوا تأثيرًا نافذًا في فكره. وخلافًا للمناطق الإسلامية غرب إيران، حيث كبحت أصوات الفلاسفة الذين استلهموا فكرهم من اليونان عمومًا على مدى قرون واتهموا بالهرطقة والزندقة، وحذفت أسماؤهم من المناهج الدراسية، تمتعت إيران بتراث فلسفي حي، حيث درست بعض كتب ابن سينا ثم الفلاسفة الإيرانيين حتى في المدارس الدينية. وأثر التفسير العقلاني للدين الذي فضله عدد من هؤلاء الفلاسفة تأثيرًا قويًّا في جمال الدين، وأتت بعض الأفكار التي عرضته للهجوم بتهمة الزندقة والإلحاد في العالم السني من هؤلاء الفلاسفة مباشرة.

وإضافة إلى ذلك كله، اطلع جمال الدين فيما بعد على الخميرة الدينية-السياسية التي خبرتها إيران في أواخر القرن الثامن عشر وأثناء القرن التاسع عشر، كما تمظهرت على وجه الخصوص في حركتي الشيخية والبابية، وتأثر بها. تأسست الشيخية، المذهب الجديد المهم الخارج من رحم الشيعة الاثني عشرية، في أواخر القرن الثامن عشر، وانتشر تأثيرها في المناطق الشيعية من العراق العثماني وإيران. تضم الشيخية، التي كفرها كثير من المدارس الأصولية المهيمنة على الشيعة الاثني عشرية، توليفة من الفلسفة العقلانية، والصوفية المميزة للفلاسفة الإيرانيين، ونزعة مهدوية أقوى مما هو معتاد في العقيدة الاثني عشرية[1]. ومن بين أوائل الوثائق التي نسخت بقلم جمال الدين ثلاث مقالات كتب اثنتين منها -على الأقل- عالمان من الطائفة الشيخية، وبدت الثالثة وكأنها أيضًا من عمل أحد علماء الطائفة. اتخذت إحدى هذه المخطوطات صيغة مقالة عن الصناعات كتبها الشيخ أحمد الأحسائي (1753-

---

1 فيما يتعلق بالشيخية، انظر:

Alesandro Bausani, *Persia religiosa* (Milan, 1959), pp.403-407; A. L. M. Nicolas, *Essai sur le Cheikhisme*, 4 pts. (Paris, 1910-1914); G. Scarcia, "Kerman 1905: La'guerra tra Seihi e Balasari," *Annali del Istituto Universitario Orientale di Napoli*, n.s., XIII (1963), 195-238; and H. Corbin,"L'Ecole Shaykhie en Theologie Shi'ite," Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses , *Annuaire* 1960-61 (Paris, 1961), pp. 3-59.

1826)، مؤسس الشيخية، الذي كفره بعض المجتهدين؛ والثانية بعنوان "مرآة العارفين" كتبها خلفيته الثاني، الذي تزعّم الطائفة من أربعينيات القرن التاسع عشر حتى ستينياته، الحاج محمد كريم خان القاجاري الكرماني (1809-1870)[1]. ومع أن النصين نسخهما جمال الدين على ما يبدو في ستينيات القرن، فإن من المحتمل أن اهتمامه بأفكار الشيخية تعود إلى ما قبل هذا التاريخ، إلى زمن إقامته في النجف على الأرجح. ومن المستبعد أنه لم يبدأ دراسة الشيخية إلا بعد الانتقال إلى ديار أهل السنة حيث يندر معرفة أحد بها. ووفقًا لمعلومات وصلت إلى محيط الطباطبائي، فإن جمال الدين تعلم في أثناء وجوده في النجف أفكار الشيخية إضافة إلى أفكار البابية، الطائفة المهدوية المهرطقة بوضوح لا لبس فيه[2]. ربما تساعد مثل هذه الاهتمامات في تفسير عداء بعض علماء النجف الأكثر تشددًا لجمال الدين.

أكد أتباع الشيخية على الجوانب الفلسفية والصوفية للمذهب الشيعي، وطوروا نظريات تبناها سابقًا الفلاسفة والمتصوفة عن العالمين الواقعي والروحاني -عالمين عرفهما الشيخيون وقسموهما إلى فروع. والمقالة التي كتبها محمد كريم خان ونسخها جمال الدين تفسير لهذين العالمين المتباينين والمستويات المختلفة لمعنى القرآن ووجوده ودلالات الحروف، والكلمات، والسور. أما فكرة أن القرآن يضم -باطنيًا- عددًا لا نهائيًا من المعاني والدلالات المتنوعة فقد استخدمها جمال الدين فيما بعد لينسب معاني جديدة إلى الكتاب الكريم. ومن الأفكار الشيخية الأخرى التي رددها جمال الدين لاحقًا ومثلت اختلافها الأساسي عن الشيعة -ما دعاه أتباع الشيخية بـ"الركن الرابع" من أركان الدين- فكرة أن هناك على الدوام في العالم شيعي مثالي يمكنه أن يهدي الناس إلى الفكر الصحيح والعمل

---

1 **الوثائق**، ص 14-15، الوثيقة 9، المقالات 2 و3 و4 (في مكتبة المجلس، طهران). أشكر د. عبد الحسين زارينكوب على تحديد الوثيقة 2 من صورة الأصل. ربما تكون الوثيقة 3، وهي جزء غير مكتمل على ما يبدو من موضوع متعلق بالكيمياء القديمة -تغيير تكوين الأجسام- من عمل أحد أتباع الشيخية أيضًا.

2 مقابلة مع محمد محيط الطباطبائي (سبتمبر، 1966). ذكرت مصادر عديدة معرفة جمال الدين الجيدة بالبابية، واعتبره بطرس البستاني في دائرة المعارف مصدرًا رئيسًا لمقالته عن البابية (**دائرة المعارف**، ج5 [بيروت، 1881]، تحت عنوان "البابية"). بعد محادثات مع حفيد شقيقة جمال الدين وغيره في صيف عام 1966، وبعد رؤية الأدلة التي تشير إلى الاهتمام بالشيخية لا البابية، أعتقد الآن أن عائلة جمال الدين بابية على الأرجح.

الصالح في أثناء غيبة الإمام الثاني عشر. وبينما اعتقد الشيعة الاثني عشرية الآخرون أن من واجب المؤمنين في أثناء غيبة الإمام الاعتماد على الأحكام الحصيفة لكن غير المعصومة لمجتهد بعينه أو أحد المجتهدين، فقد اعتقد أتباع الشيخية، وفقًا لأفكار الشيخ أحمد الأحسائي، بأن لكل حقبة مرشدها الكامل، الذي يمجدون دوره أكثر من المجتهد. وربما نجد أصداء هذه الفكرة الشيخية في السنوات اللاحقة من حياة جمال الدين، ولا سيما في محاضرته الشهيرة التي تسببت في طرده من إسطنبول[1]. كانت أفكار الشيخية معروفة تمامًا في مدن العتبات المقدسة في أثناء إقامته هناك.

أما بالنسبة إلى البابية، فقد أعلن السيد الشاب علي محمد الشيرازي عام 1844 أنه الباب إلى الإمام الثاني عشر، الذي توقع بعض الشيخيين ظهوره. في السنوات اللاحقة، تضخمت مزاعمه (مع زيادة أتباعه) إلى أن قال إنه الإمام الثاني عشر نفسه، ما أوجد نظامًا دينيًا جديدًا تجاوز الشرع وتعاليم القرآن. وسرعان ما كسب هو وتلاميذه كثيرًا من الأتباع في أرجاء إيران بسبب نظامهم الجديد. تدعو البابية إلى المساواة -إلى حد ما- بين الطبقات الاجتماعية والرجال والنساء، وتستحسن المشروعات والأنشطة الاقتصادية، وتعد عمومًا أكثر تناغمًا مع مطالب المجتمع الحديث مقارنة بالمذهب التقليدي، حتى وإن ضمت عناصر تقليدية في البداية. ومن المرجح أن شعبية البابية المهدوية ارتبطت بالاختلالات الاقتصادية والاجتماعية التي جلبها التأثير الغربي المبكر في إيران[2] (في ستينيات القرن التاسع عشر، اتبع معظم البابيين مذهب بهاء الدين الذي استمر في إجلال الباب لكنه قال إنه جاء بنظام ديني جديد. انتشرت البهائية خارج حدود الشرق الأوسط، بينما بقي الذين استمروا في اتباع الديانة الأصلية، الأزليون، مجموعة صغيرة، محصورة غالبًا داخل إيران).

---

1 أشارت هوما وناصر باكدامان إلى التشابه بين كلام جمال الدين في إسطنبول والعقيدة الشيخية. للاطلاع على مناقشة لهذا التشابه، انظر: **باكدامان**، ص47-48.

2 فيما يتعلق بالبابية باعتبارها حركة اجتماعية، انظر:
Nikki R. Keddie, "Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism," *Comparative Studies in Society and History*, IV, 3 (April, 1962), esp. pp. 267-274.

حدثت نزاعات وانتفاضات بابية في إيران حين كان جمال الدين صبيًّا هناك، ثم تعرض البابيون إلى اضطهاد واسع النطاق واضطروا إلى الهجرة عام 1852 بعد أن حاولت جماعة منهم اغتيال الشاه الشاب ناصر الدين. ووفقًا لسيرة لطف الله، التي غدت أكثر دقة جراء مزيد من البحث الذي أجراه صفات الله، كان جمال الدين يعيش في طهران آنذاك، وغادر إلى مدن العتبات المقدسة نحو عام 1852. وعلى الرغم من أن أي محاولة لربط الشاب جمال الدين أو أبيه بالبابية ستكون تخمينية، فإن من الواضح على ما يبدو من كتابات جمال الدين وكلماته اللاحقة أنه اطلع بصورة متعمقة على العقيدة الشيخية والبابية[1]. ومن المؤكد تقريبًا أن جمال الدين سمع في أثناء سنوات المراهقة في المدن الشيعية المقدسة في العراق، وربما قبل ذلك، مناقشات عن هذه العقائد الدينية الجديدة. فقد نشأ في بيئة شهدت فيها الأوساط الدينية مجادلات وبدعًا عقدية تجاوزت ما كان يحدث في معظم العالم السني، وربما أثر ذلك في نزعته نحو الابتداع والابتكار.

ربما أسهم النشاط السياسي والأفكار التحسينية للبابيين في رؤية جمال الدين ودعوته إلى إعادة النظر في الإسلام في هذه الاتجاهات. فقد كانت البابية واحدة من عدة حركات دينية سنحت الفرصة لجمال الدين ليشهد نشاطها في العالم الإسلامي، ما أسهم على الأرجح في فهمه قوة الجاذبية الدينية وتأثيرها في جماهير المسلمين. لكن ذلك لا يعني أن جمال الدين البالغ كان بابيًّا أو شيعيًّا.

التجربة الهندية

بعد سنوات الطفولة، اتفقت المصادر الفارسية مع رواية عبده-زيدان على القول إن جمال الدين غادر إلى الهند في أواخر سن المراهقة. نجد هنا واحدة من الذكريات الشخصية

1 مثلما نلاحظ بمزيد من التفاصيل لاحقًا، تظهر **الوثائق** (الصورة 19) نهاية مقالة كتبها الشيخ أحمد الأحسائي ونسخها جمال الدين "الاسطنبولي" في بغداد (ربما في بدايات الستينيات)، وحاول فيها الكتابة فوق كلمة "بغداد"، ما يشير إلى رغبة في إخفاء حقيقة أنه كان هناك في شبابه. لا يوجد سجل يثبت أنه أشار قط إلى إقامة مبكرة في بغداد. بقي أتباع البابية عدة سنوات بعد طردهم من إيران عام 1852 متجمعين في بغداد، وربما وجدت صلة ما، مع أن معظمهم أجبروا على مغادرة المدينة في أوائل الستينيات.

المبكرة والموثوقة بالتأكيد تقريبًا، مع أنها تعرضت للتجاهل على ما يبدو باستثناء بعض الأعمال بالفارسية. في عام 1921، نشرت الصحيفة القومية الفارسية **كاوه** التي تصدر في برلين مقالة بقلم رئيس التحرير، السيد حسن تقي زاده، عن جمال الدين. حاولت المقالة بطريقة تستحق الإعجاب اتباع المنهج العلمي الأكاديمي والموضوعي، واختتمها الكاتب بملاحظة أن في حياة جمال الدين كثيرًا من الجوانب الغامضة والمتناقضة، وبطلب معلومات موثوقة من قرائه.

في وقت متأخر من عام 1921، نشرت **كاوه** رسالة من ميرزا محمد علي خان سديد السلطنة، تتضمن رسالة من جمال الدين إلى والد الكاتب (ظهرت صورة لرسالة جمال الدين في الصحيفة). تذكّر سديد السلطنة أن جمال الدين بقي معه في بوشهر نحو ستة أشهر في عام 1885 حين كان الكاتب صبيًّا، وعرض تفاصيل عن إقامته هناك. وكتب أيضًا في عام 1272هـ (1855-56م) أن الأفغاني "سافر من همذان إلى شيراز وبوشهر ثم ذهب إلى الهند. وكان يحمل بعض التوصيات من همذان إلى حاجي عبد النبي...التاجر في بوشهر". كما ذكر البيت الذي أقام فيه السيد جمال الدين في رحلته الأولى إلى الهند[1]. تشير هذه القصة إلى أن جمال الدين عاد إلى همذان قبل الذهاب إلى الهند.

أشارت عدة مصادر مستقلة إلى حادث آخر ربما يساعد في تحديد تاريخ إقامة جمال الدين في بوشهر، حين قابل لأول مرة ميرزا محمد باقر بواناتي، الذي سيصبح فيما بعد المدرس الفارسي للمستشرق العظيم إيه. جي. براون في إنكلترا. حين تحدث جمال الدين عن هذا اللقاء في أواخر حياته، قال إنه حصل عندما كان الجنود البريطانيون يحتلون بوشهر، ولأن الجنود كانوا هناك بين ديسمبر 1856 ومارس 1857 فقد كانت نهاية إقامة جمال الدين في المدينة في هذه الأشهر على الأرجح. تتوفر قصة اللقاء بين جمال الدين وبواناتي بنسختين مختلفتين اختلافًا جذريًّا. إذ تتفق كلتاهما على أن بواناتي طرد من شيراز بسبب تصريحات معادية للدين الإسلامي. ووفقًا لقصة جمال الدين (حين كان يحاول توكيد تدينه)، بعد سماع

---

1 **كاوه** 2، 9 (1921)، ص11.

تجديف بواناتي وطلبه الكف عنه دون نجاح، وضع خطة لمجموعة من مواطنيه الأفغان الشباب لضرب بواناتي كي يتوقف عن سلوكه التجديفي. ذكر جمال الدين أن ذلك حصل عند عودته من مكة إلى أفغانستان، البلد الذي دخله في الحقيقة أول مرة عام 1866. لكن بواناتي نفسه روى قصة مختلفة كثيرًا، وأكثر اتساقًا مع ما عرف عن جمال الدين الشاب. قال إن حياته كانت في خطر في بوشهر من أولئك الذين أغضبهم كلامه المعادي للإسلام، وإن جمال الدين استخدم سلطته باعتباره سيدًا (متحدرًا من آل البيت) لإقناع حشد من الناس الغاضبين ليتركوا الكافر معه، مؤكدًا لهم أنه سيحكم عليه بالموت، لكن جمال الدين ساعده على النجاة[1]. يبدو أن كلًّا من بواناتي وجمال الدين أدخلا تعديلًا على القصة، مثلما يتبين من النسخ المتعددة التي سجلت، لكن قصة بواناتي الأساسية، حيث ساعد جمال الدين المجدف الشاب بدلًا من أن يهاجمه، تبدو أكثر معقولية. وحقيقة أن جمال الدين قدم نفسه فيما بعد باعتباره مشجعًا على أعمال العنف دفاعًا عن العقيدة القويمة تثير الاهتمام.

ولذلك كله، فإن أفضل تقدير لتاريخ أول رحلة لجمال الدين من بوشهر إلى الهند هو أوائل عام 1857 (1273 هـ) تقريبًا، حين كان في الثامنة عشرة أو التاسعة عشرة من عمره. ومع أنه ذكر أنه بقي في الهند أكثر من سنة بقليل، فإن إقامته كانت في الحقيقة أطول. وربما أراد أن يقلل المدة التي قضاها في الهند، وقد يفسر ذلك رواية لطف الله الغريبة التي تجعل رحلته من الهند إلى مكة تتطلب نحو سنتين ونصف السنة بعد مغادرة الهند. يقول لطف الله مفسرًا إن جمال الدين توقف في عدة أماكن بين الهند ومكة لكن حتى في هذه الحالة يبدو ذلك غريبًا. كما يوجد في عدد من السير إشارات متماثلة تؤكد أنه بقي في الهند "سنة وعدة أشهر"، وقد يكون المصدر جمال الدين نفسه. في الاستخدام المعتاد طبعًا يعني ذلك ضمنًا سنة وبضعة أشهر، لكن "عدة" هذه قد تعني أيضًا أربعين شهرًا مثلًا. وفي ضوء الوثائق

---

1 سجلت قصة بواناتي بنسخ مختلفة مع الشواهد في كتاب إيراج أفشار **سواد وبياض** (طهران، 1344/ 1965-66)، ص 1-18. أما قصة جمال الدين، مع بيان بأن أحداثها وقعت بينما كان الجنود البريطانيون يحتلون بوشهر، فمسجلة ضمن مجموعة أحاديث الأفغاني في كتاب عبد القادر المغربي **جمال الدين الأفغاني** (القاهرة، 1948)، ص54-55.

المتاحة الآن، تعد قصة جمال الدين عن إقامته عدة سنوات في أفغانستان قبل عام 1866 مستبعدة إلى حد يمكن عنده إنكارها تقريبًا. إذا لا يوجد دليل يثبت أنه أمضى مدة في مكان آخر سوى الهند بين عامي 1858-1865، ويبدو من المرجح أنه أقام في الهند جزءًا من هذه الفترة على الأقل. في رواية عن سيرته كتبت عام 1866، يقول جمال الدين إنه تجول مدة خمس سنوات، ما يشير أيضًا إلى أنه بقي في الهند بضع سنين حتى عام 1861 تقريبًا[1]. ويقول لطف الله إن جمال الدين أمضى بضعة أشهر في كالكوتا في منزل حاجي عبد الكريم. بخلاف ذلك، لا نعرف شيئًا حتى الآن عن مكان إقامته في هذه الزيارة المهمة، مع أن من المرجح أنه وصل أولًا إلى بومباي، حيث تقيم جالية فارسية كبيرة[2].

النقطة المهمة فعلًا قد لا تكون كم عدد السنوات التي قضاها جمال الدين في الهند، بل التوكيد على أن تجربته الهندية في هذه الحقبة، مهما طالت أو قصرت، مارست تأثيرًا حاسمًا أكبر فيه مما لاحظه هو أو كتاب سيرته. هنالك عدد من الكتب والمقالات لباكستانيين وهنود على الأغلب تناقش (وأحيانًا تضخم) التأثير الذي مارسه جمال الدين في الهند. والأكثر إثارة للعجب الافتقار الظاهر إلى المناقشة الجدية للسؤال المماثل في الأهمية (الذي يجب أن يجذب المهتمين في جنوب آسيا): **التأثير الذي مارسته الهند في جمال الدين**. هنالك قلة من الملاحظات المتبصرة على هذا السؤال في مقالات السيد حسن تقي زادة عن جمال الدين، وإلا فإن هذه النقطة، التي تملك على ما يبدو عدة مفاتيح لفهم أنشطة جمال الدين وكتاباته اللاحقة، قد أهملت على وجه العموم.

كثيرًا ما لاحظ كتاب السيرة بصورة عابرة أن جمال الدين اطلع في الهند لأول مرة على المعارف الغربية الحديثة. ويبدو من المرجح أن هذه المعارف والعلوم مارست تأثيرًا رئيسًا في حياته وأفكاره. يمكن تبين هذا التأثير عند القراءة المتأنية لكتاباته للجمهور المسلم،

---

1 للاطلاع على موجز لهذه الرواية، انظر الفصل الثالث.

2 ثمة خطأ في تاريخ إقامة جمال الدين في بومباي عام 1275/ 1859 في **الوثائق** ص5. (والصواب 1258). صحح في ص166. **لطف الله**، ص23.

وبصورة أكثر إثارة في كتاباته للجمهور الغربي. إذ لم يصبح متغربنًا قط كما حدث لبعض من معاصريه من المفكرين في العالم الإسلامي، لكن كلماته عبرت فعلًا عن اهتمام كبير بالأفكار الغربية وتأثرٍ بها، ولا بد أن ذلك يعود، اعتمادًا على ظهوره المغربن في أفغانستان بين عامي 1866-1868، إلى هذه الفترة. والأهم ربما أن من المنطقي على ما يبدو افتراض أن تجاربه في الهند هي التي وضعته على مسار المعارضة القوية للحكم الاستعماري البريطاني في بلاد المسلمين الذي ميز معظم فترات حياته. فقد شجب جمال الدين باستمرار الغزو البريطاني للأراضي التي حكمها المسلمون حتى وقت قريب. لكن لا يوجد كثير من الحوادث على ما يبدو في تجربته الإيرانية المبكرة ثم الأفغانية فيما بعد يمكن أن يفسر مثل هذا التوكيد الخاص. لأن معظم الإيرانيين الذين فكروا في هذه المسألة كانت خشيتهم من الغزو الروسي تعادل على الأقل خوفهم من الغزو البريطاني، بينما ظل جمال الدين على الدوام ودودًا مع الروس. وفي الحقيقة، كان الغزو البريطاني قبل عام 1865 تجربة لم يختبرها سوى المسلمين في الهند. لقد تجاهل كتاب سيرته على ما يبدو أن إقامته الأولى في الهند، بين عامي 1856-1858 تقريبًا، تبعت مباشرة الغزو البريطاني المفاجئ لمزيد من الأراضي الهندية، ويرجح أنه كان هناك في أثناء ثورة الهند (العصيان) التي أدّى فيه الزعماء المسلمون دورًا رئيسًا. إقامة جمال الدين اللاحقة في الهند تزامنت مع الفترة التي كانت فيها السياسة الرسمية البريطانية تعادي المسلمين وتشكك بهم، بسبب دورهم في الثورة غالبًا. أحد ردود الأفعال على الغزوات البريطانية، والثورة، وعداء البريطانيين لاحقًا، مثله السير السيد أحمد خان، التي تبنى بعد العصيان سياسة إصلاحية متغربنة وحاول تغيير موقف البريطانيين العدائي، عبر جعل المسلمين موالين وغربيين في آن. لكن من المحتمل ظهور ردة فعل مختلفة تمامًا على هذه الحوادث -سخط على الغزو البريطاني ورغبة في التضلع من الأسرار الغربية، لا من أجل موالاة البريطانيين بل لاكتساب القوة الضرورية لطردهم. وعلى أي حال، قد تبدو معارضة جمال الدين الضارية للحكم البريطاني لبلاد المسلمين اضطرارية تعود جذورها إلى إقاماته المختلفة في الهند، بغض النظر هل انبثقت من بعض التجارب غير الموثقة أو مما شاهده، أو من

الحالتين كلتيهما. لم يتركز على تأثير إقامة جمال الدين في الهند الاهتمام الذي تستحقه تقريبًا. والأمر الغريب والوثيق الصلة أيضًا أن المكان الوحيد الذي أصبح فيه برنامج جمال الدين السياسي المؤلف من التطرف، والحداثة، والقومية، والوحدة الإسلامية، برنامجًا سياسيًّا جديًّا لحركة معارضة ناشطة هو حركة الخلافة في الهند، بعد سنوات من وفاة الأفغاني[1].

وإضافة إلى الحوادث المثيرة التي شهدتها الثورة الهندية، هناك حركات أخرى اعتمدت على الفكر والعمل بين المسلمين الهنود ربما أثرت في جمال الدين ووجدت أصداء على ما يبدو في بعض من أحاديثه المتأخرة. فبعد أن أتى من بيئة إيرانية، حيث شجعت عناصر فلسفية وصوفية ومهرطقة صيغًا تقليدية من البدع، شملت حتى التشكك في الدين، دخل الآن في بيئة هندية حيث الأفكار الغربية والحركات الجديدة بين المسلمين ربما ضاعفت التأثير في أفكاره. ومنذ القرن الثامن عشر، اقترح شاه دلهي ولي الله إدخال تعديلات مستمرة على تفسير الشريعة الإسلامية لتلائم حاجات كل عصر، وإعادة فتح باب الاجتهاد بواسطة فقهاء مؤهلين. كما اقترح خطة ارتقائية للتطور التاريخي، يبلغ ذروته في الخلافة التي يجب

---

1 يبدو عزيز أحمد مبالغًا في حجم التأثير المباشر الذي مارسه جمال الدين في الهند. انظر كتابه:
Studies in Islamic Culture in the Indian Environment (Oxford, 1964), chap. 4.
(دراسات في الثقافة الإسلامية في البيئة الهندية) [**الدراسات** من الآن فصاعدًا].
لكنه صحح ذلك في كتابه اللاحق. انظر:
Islamic Modernization in India and Pakistan 1857-1964 (London, 1967), chap. 6.
[**التحديث الإسلامي في الهند وباكستان 1964-1857**].
بينما يلاحظ ولفرد سميث أن المشاعر العنيفة المعادية للبريطانيين هدأت في أواخر القرن التاسع عشر لتعاود الظهور في شكل جديد لدى الطبقة الوسطى نحو عام 1912، التاريخ الذي ظهرت فيه أول المطبوعات الهندية الإسلامية المهمة. انظر:
Wilfred C. Smith, *Modern Islam in India* (rev. ed., London, 1946), Part II, chap. 2.
[**الإسلام الحديث في الهند**].
للاطلاع على التجربة الهندية، انظر أيضًا قدسي-زاده، **الميراث**، ص 39-36.

الآن إحياؤها، بلغة -تشبه لغة جمال الدين فيما بعد- تذكر غالبًا بالمفكر المسلم العظيم ابن خلدون[1].

كان المسلمون الهنود أيضًا من أوائل الذين اضطروا في العالم الحديث لمواجهة مشكلة تحويل دار الإسلام السابقة إلى دار حرب بسبب الغزو الأجنبي. فقد أدى غزو الهندوس لأراضي المسلمين في القرن الثامن عشر إلى دعوات للجهاد من الشاه ولي الله. ووفقًا للتفسير النصي المتشدد للنظرية الإسلامية، يجب الرد على أي غزو أجنبي لأراضي المسلمين بإعلان الجهاد، إلا ذا ترك الفاتحون المسؤولين المسلمين المحليين والعادات والتقاليد الإسلامية على حالها. وإضافة إلى هذه النقطة النظرية، عانت الطائفة الهندية المسلمة معاناة خاصة من التأثيرات السلبية للغزو البريطاني. فقد أبعدت الطبقات الحاكمة المسلمة في شمال الهند غالبًا عن مواقعها السابقة، وكانت أقل استعدادًا لقبول المدارس العلمانية التي أقامها البريطانيون -السبيل الوحيد المتاح للخدمة في الحكومة الجديدة -من الهندوس. بينما انحسرت سلطة العلماء، وحتى إمكانية كسب الرزق، مع علمنة التعليم والمؤسسات القضائية. وتعرضت الطبقات المسلمة الدنيا، مثل نظيراتها الهندوسية، للآثار السلبية المتفاقمة والضغوط التي مارسها الحكم البريطاني.

سرعان ما تطورت في هذه الوضع حالة مزمنة من الثورة الدينية امتدت من أوائل القرن الثامن عشر إلى سحقها عام 1863. تركزت الثورة في منطقتين: البنغال والحدود الشمالية الغربية، لكن جند المجاهدون من مناطق أخرى في الهند أيضًا. بدأت الثورة ضد السيخ في المنطقة الشمالية الغربية بقيادة السيد أحمد بريلوي، التلميذ المفضل للشاه عبد العزيز، أكبر

---

1 انظر:

Ahmad, *Studies,* chap. 9.

انظر أيضًا مقاله حول الشاه ولي الله وأتباعه:

"An Eighteenth-Century Theory of the Caliphate," *Studia Islamica,* XXVIII (1968), 135-144.

يجب أن تكون الخلافة التي أكدها الشاه عربية قرشية، لكن التشديد على الحاجة إلى الجهاد أيضًا لمواجهة الغزو الهندوسي لأراضي المسلمين ربما أسهم في النزعات نحو الوحدة الإسلامية فيما بعد.

أبناء الشاه ولي الله. وأعلن الشاه عبد العزيز في فتوى شهيرة أصدرها عام 1803، أن الهند البريطانية لم تعد دار الإسلام. لم تبعد الفتوى عن إعلان الجهاد سوى خطوة قصيرة واحدة، سرعان ما اتخذت، ليتبعها سلسلة من الثورات الدينية تميزت بنبرتها التقوية والمهدوية[1]. كما دعا بعض الزعماء المسلمين إلى الجهاد ضد البريطانيين في أثناء ثورة عام 1857.

ظهرت مناشدات إلى حكام آسيا الوسطى وأفغانستان للمساعدة على تخليص المسلمين الهنود من حكم الكفار أطلقها الشاه ولي الله والسيد أحمد بريلوي. في الحرب الأفغانية الأولى، انضم المجاهدون من الحدود الشمالية الغربية إلى القتال ضد البريطانيين، بينما ظهر حزب قوي في أفغانستان خلال الثورة الهندية حبّذ الانضمام إلى جانب الثوار. ولا ريب أن فكرة إقامة تحالف من نوع ما بين المسلمين الهنود والقوى التي تساعدهم عبر الهجوم على الحدود الشمالية الغربية كانت موجودة لدى بعض المسلمين الهنود وحكامهم، حين أتى جمال الدين إلى الهند.

وضع جمال الدين في السنوات المتأخرة برامج لإقامة تحالف إسلامي دولي مع الهندوس لطرد البريطانيين من الهند. وحقيقة أن البرامج مستلهمة جزئيًا من تجربته الهندية تبدو مرجحة كثيرًا.

لم تكن مسألة الموقف الذي يجب اتخاذه تجاه الجهاد، وهل يجب على المسلمين الهنود تحديدًا إعلان الجهاد على البريطانيين، تهم المجاهدين والمشاركين في الثورة وحدهم، بل كثير من المسلمين الهنود المسالمين أيضًا. اندلع جدل حامي الوطيس بين المسلمين في الهند في منتصف القرن التاسع عشر، وإذا مال ثقل الآراء تدريجيًا نحو معارضة الجهاد، مثلما هو

---

1 انظر:

Ahmad, *studies*, chap. 9; Ziya-ul-Hasan Farouqi, *The Deoband School and the Demand for Pakistan* (London, 1963); " 'Abd al-Aziz al-Dihlawi" and (Sayyid) "Ahmad Brelwi in *EI*2; Freeland Abbot, "The Jihad of Sayyid Ahmad Shaid," *Muslim World*, LII (July, 1962), 216-222; and "The Transformation of the Jihad Movement," *Muslim World*, LII (Oct., 1962) 288-295; and Mahmud Husain *et al*., eds. *A History of Freedom Movement*, Vol. I (Karachi, 19570, pp. 556-600.

متوقع في ضوء صعوبة تنفيذه المطردة، إلا أن هذا الرأي لم يكن محل إجماع المسلمين الهنود كلهم. يبدو جمال الدين بعد تجربته الهندية مؤيدًا للجهاد كرر الدعوة إليه مرارًا، وإن بقي التزامه الديني الصارم أو حماسته الروحية محل شك. ويبدو من المنطقي الافتراض أن تجربته المباشرة مع الثورات الدينية ومعرفته غير المباشرة بها، قد ساعدتا على إقناعه بأن المشاعر الدينية التقليدية تمثل أقوى الأسلحة المتاحة للمسلم الراغب في إنشاء حركة قوية بما يكفي لكنس الأجانب من أراضي المسلمين.

ومن ثم، يبدو من المرجح أن جذور الاهتمام بالجهاد والمعارضة المريرة للبريطانيين كمنت في تجربة جمال الدين الهندية. إضافة إلى ذلك، هنالك بعض النزعات في الهند نحو مزيد من الوحدة مع المسلمين خارجها في هذا الوقت الذي عانى فيه المسلمون الهنود مشقة هائلة، وربما حتى تحالف مع السلطان العثماني[1]. كان ذلك كله طبيعيًا في وقت تعرض فيه المسلمون للغزو والنهب، وربما تأثر جمال الدين بهذا الاتجاه إما بسبب هذه النزعات أو الحوادث التي حركتها. أما فكرة عقد تحالف مع السلطان العثماني فمن المؤكد أنها انبثقت من تجربة جمال الدين مع المسلمين السنة في الهند، الذين كانت مشاعرهم ودية تجاه السلطان، خلافًا للمسلمين الشيعة في إيران.

كثيرًا ما عبر جمال الدين في السنوات المتأخرة عن فكرة أن البريطانيين أتوا لتدمير الإسلام وإجبار المسلمين على التخلي عن دينهم واعتناق المسيحية. ومع أن ذلك، في جزء منه، مجرد انعكاس للمواقف الإسلامية التقليدية تجاه المسيحية، فإن الفكرة تبدو سائدة على نحو خاص بين المسلمين الهنود. فالاستيلاء الفعلي للبريطانيين على بعض الأراضي والأموال التي كانت بعهدة المسلمين للأغراض التعليمية واستخدامها لمدارس يعلم فيها المسيحيون،

---

1 للاطلاع على تحليل وجيز ومتبصر لهذا وغيره من ملامح النزعات بين المسلمين الهنود في هذه الحقبة، انظر:

W. C. Smith, "The 'Ulama in Indian Politics," in C. H. Philips, ed., *Politics and Society in India* (London, 1962).

يقول فاروقي عن حفيد عبد العزيز مولانا محمد إسحق (*op. cit.*, 1962): "كان برنامجه يعتمد غالبًا على مبدأين: 1) التزام صارم بالمذهب الحنفي؛ 2) تحالف مع السلطنة العثمانية.

إضافة إلى أنشطة البعثات التبشيرية في الهند، وتقويض موقع العلماء وتهديد لقمة عيشهم، منحت كلها ثقلًا ومصداقية لهذا الشعور[1].

ما الذي يمكن قوله أيضًا عما تعلمه جمال الدين من الوقت الذي قضاه في الهند؟ تخبرنا السير المعتمدة أنه تضلع حين أقام في الهند (أكثر قليلًا من سنة، نظريًا) من بعض المعارف والعلوم الغربية. قدمت هذه الفكرة عادة دون تعليق، كأنما المعارف الغربية شيء يمكن لصقه على التعليم الإسلامي-الإيراني التقليدي من دون حدوث أي صدوع فيه. لكن هذه العملية، مثلما قد يؤكد كثير من الذين تلقوا تعليمًا تقليديًا في الشرق الأوسط وخبروا مراحلها، كثيرًا ما تكون صادمة وجوهرية للمفكر الأريب. وتؤدي في أحيان كثيرة إلى تعديلات عميقة في الآراء السابقة، مع أن هذه التعديلات قد تجرى بسهولة أكبر ورفض أقل لدى أصحاب الخلفية الابتداعية والفلسفية. أشارت الفلسفة الإسلامية أصلًا إلى أن العقل أضمن دليل للحقيقة بالنسبة إلى النخبة الفلسفية، وعلى هذه النخبة رفض التفسير الحرفي للنص القرآني عند يتعارض مع استنتاجات التفكير العقلي البرهاني. تختلف استنتاجات الفلاسفة عن تلك التي توصل إليها الغرب الحديث، لكن قبول الفلاسفة بالعقل دليلًا أفضل من التفسير الحرفي للوحي (النقل) ربما يفتح الذهن أمام استنتاجات مختلفة اختلافًا كبيرًا عن تلك التي توصل إليها الفلاسفة أنفسهم.

توجد على ما يبدو رواية واحدة معقولة لما تعلمه جمال الدين فعلًا وبدأ يؤمن به في الهند، قدمها سليم العنحوري، الكاتب السوري الذي عرف الأفغاني في مصر في سبعينيات القرن، وهي الرواية التي وجه محمد عبده سيرته الاعتذارية ضدها على الأغلب. تجاهل كتاب السيرة المتأخرون عمومًا رواية العنحوري، ربما لأن محمد عبده، الذي أقلقه أن ينسب العنحوري إلى جمال الدين أفكارًا إلحادية، استحثه على نشر تكذيب لها. لكن التشابه الكبير

---

1 W. W. Hunter, *The Indian Musulmans: Are They Bound in Conscience to Rebel Against the Queen?* (London, 1871), chap. 4, "The Wrongs of the Musalmans under British Rule"; Faruqi, *op. cit.*, chap. 1.

مع أن هنتر يتعمد المبالغة في مشكلات المسلمين وبلواهم، فإن روايته لا تفتقر إلى أساس واقعي.

بين ما يقوله العنحوري عن آراء الأفغاني في الدين -التي تعلمها في الهند كما يزعم واحتفظ بها طوال السبعينيات حين عرفه هو وعدد من التلاميذ الآخرين في مصر- والآراء التي عبر عنها أمام بعض الغربيين فيما بعد، ولا سيما **الرد على رينان**، يدفع إلى الاعتقاد بصحة روايته عمومًا. حصل العنحوري على قصته من التجربة الوجيزة مع جمال الدين في مصر في سبعينيات القرن، ومن عدة طلاب سابقين للأفغاني، الذين ليس لديهم سبب لمحاولة إخفاء معتقداته الحقيقية. فبرأيهم، ما بدأ جمال الدين يعتقده في الهند ظل متشبثًا به في السنوات التي قضاها في مصر. من ناحية أخرى، كان محمد عبده، في الوقت الذي هاجم فيه هذه القصة، منخرطًا مع جمال الدين في النشاط الإسلامي والدعوة إلى الوحدة الإسلامية اللذين ربما تضعفهما إلى حد خطر قصة العنحوري عن إلحاد جمال الدين. توجد في سيرة العنحوري عدة أخطاء واقعية، لكنها لا تدحض بالضرورة ما قاله عن أفكار جمال الدين. إذ يقدم ظهوره الموثق بعد الإقامة في الهند، في أفغانستان (1866-1868)، بوصفه رجلًا "لا يتبع دينًا معينًا على ما يبدو"، بينما "يشابه أسلوب حياته الأوربيين أكثر من المسلمين"، بعض الثقل والمصداقية لرواية العنحوري[1]. يقول العنحوري إن جمال الدين حين كان في الهند

> ...برز في علم الأديان حتى أفضى به ذلك إلى الإلحاد والقول بقدمية العالم زاعمًا أن الجراثيم الحيوية المنتشرة في الفضاء هي المكونة بترقّ وتحوير طبيعيين لما نراه من الأجرام التي تشغل الفلك ويتجاذبها الجو، وإن القول بوجود محرك أولي حكيم وهم نشأ عن ترقي الإنسان في تعظيم المعبود على حسب ترقيه في المعقولات، بمعنى أنه عندما كان هجينًا صرفًا وساذجًا بحتًا كان يعبد خسائس الموجودات مثل الخشب والحجر، ولما ترقى في معراجي المدنية

---

1 Great Britain. Commonwealth Relations Office. Government of India, Foreign Department. *Narrative of Events in Cabul from the Death of Dost Mohamed to the Spring of 1872 . . . . Cabul Precis 1863-74* (Simla, 1866, 1874) (موجز كابول من الآن فصاعدًا), "Descriptive Roll of the Syud Rumi at Cabul, who is suspected to be a Russian Agent in attendance at the Cabul Durbar," p. 47 (113).

مثلما نلاحظ في الفصل الخامس، كتب بعض الذين عرفوا جمال الدين في مصر إنه كان ملحدًا في سبعينيات القرن.

والعلم رقى بالنسبة عينها معبوداته فصار يحترم النار فالسحاب فالأفلاك فأجرامها، وما برح يتدرج بمراقي الخبرة ويستضيء بمشكاة العلم وهو آخذ في سير طبيعي برفع مكانة معبوده وترقيه في مراتب السمو حتى قال هو منزه عن الكيف والكم معصوم من البداية والنهاية، بعيد عن الحصر والإحاطة، مالئ الكل وفي الكل، يرى الكل ولا يراه أحد. غير أن مدارك الإنسان ترقت بعد ذلك إلى حد أوصلها إلى العلم بأن كل هذا ضروب أوهام وأضغاث أحلام نشأت في الأصل عن خوف الإنسان من الموت وميله إلى الخلود، ذلك ما جعله يبني في الهواء صروحًا من الأماني وأبراجًا من التعلات مما رسخ في مخيلته إلى حد كاد يكون اعتقادًا، فعلّق يقول إنه سيتحول بعد هذا الموت إلى حياة خالدة ونعيم مقيم، وأن الخشب والحجر هو الذي ينتهي به إلى هذا المقام الأسمى إذا أداه احترامًا وأوسعه إكرامًا. فانبعث في عبادته تخلصًا من مرارة التفكر بمهمات لا تعقبه حياة. ثم عنّ له أن النار أكثر اقتدارًا وأجل نفعًا وإضرارًا فمال عنه إليها ثم رأى أن السحاب خير من النار وأقدر فانضوى إليه. وعول عليه وما برحت تزداد حلقات تلك السلسلة المصوغة بأداتي وهم وميل مرافقين لغريزة الإنسان وفطرته حتى انتهى إلى تلك الرتبة المتناهية علوًا، فصار من موجبات نواميس الأشياء هو رد الفعل المؤدي إلى الجزم بأن كل ذلك خزعبلات منشؤها الأماني لا حقيقة لها ولا رسم[1].

تقدم حياة جمال الدين وكلماته منذ أول ظهور موثق له (1866-1868)، واستمراريتهما بعد ذلك، دليلًا يثبت أنه كان على الأقل متشككًا في وجود أديان إيجابية، وأنه تبنى آراء تطورية عن الدين، معتقدًا أن الدين الرسولي البسيط مفيد للشعوب الأقل تقدمًا، وأن الدين الذي خضع للتفسير الإصلاحي العقلي هو ما يحتاجه البشر فيما بعد. ومن المرجح على ما يبدو أن بعض هذه الآراء على الأقل، مثلما تشير رواية العنحوري، تعود إلى تجربة

---

1 **سحر هاروت**، سليم أفندي العنحوري، دمشق: المطبعة الحفنية، 1885 (1303هـ)، ص 177-178. أعيد طبع السيرة التي كتبها العنحوري عن الأفغاني في كتاب رشيد رضا **التاريخ**، ص 43-44. ترجم قدوري (**الأفغاني**، ص15-16) جزءًا من الفقرة المطولة التي أوردها هنا.

جمال الدين الهندية، التي ربما عززت الميول الابتداعية التي ظهرت أصلًا في أثناء إقامته في النجف. لكن إشارة العنحوري إلى أن جمال الدين ملحد تكذبها دفاتر ملاحظاته في ستينيات القرن، مثلما نناقش فيما يأتي.

1858-1865: أكثر السنوات غموضًا

بعد الإقامة الأولى في الهند، أجمعت المصادر كلها على أن جمال الدين قام برحلة متمهلة إلى مكة، وتوقف في عدة أماكن على الطريق. لا يوجد حتى الآن توثيق يثبت هذه الرحلة أو يشكك فيها، ومن المحتمل أنه قام بها فعلًا. لكن يرجح أنه أخر تاريخ الرحلة لكي تتوافق مع قصته عن إقامته القصيرة جدًّا في الهند قبلها، والسنوات الطويلة التي قضاها في خدمة الحكومة الأفغانية بعدها. ولا ريب أن أبسط تفسير لتحركات جمال الدين المحتملة بين عامي 1858-1865 التي تتفق مع الوثائق والدلائل الموجودة هو أنه أمضى الجزء الأول من هذه الفترة في الهند. وبعد هذه الإقامة هناك، قام بالرحلة المتمهلة إلى مكة في تاريخ لاحق على الموعد الذي زعمه (تشير وثائق سيرته إلى أن هذه الرحلات بدأت في عام 1861 تقريبًا)، ثم عاد إلى إيران عن طريق العراق وربما إسطنبول. وجوده في إيران عام 1865 موثق في كتاب أفشار-مهدوي [**الوثائق**].

تقدم السيرة التي كتبها محمد عبده قصة عن مدة تصل إلى نحو عشر سنوات قضاها جمال الدين في خدمة الحكومة الأفغانية، إلا أن من الممكن رفضها وإنكارها على الفور على أساس الوثائق الواردة في الفصل اللاحق. في سيرة لطف الله قصة تبدو أنها تعبر عن محاولة للتوفيق بين الحقائق المتعلقة برحلة جمال الدين إلى إيران بين عامي 1865-1866 مع زعمه بأنه دخل في خدمة الحكومة الأفغانية قبل عام 1863، وأمضى نحو "سنة واحدة وبضعة أشهر" في الهند. تجعل هذه القصة الأفغاني يستغرق نحو سنتين ونصف السنة على الطريق من الهند إلى مكة، ويعود إلى إيران عن طريق كربلاء والنجف، المدينتين المقدستين في العراق، ثم يزور أسد أباد مدة وجيزة عام 1277هـ (1860-61)، ثم طهران لعدة أشهر، ثم أفغانستان عن طريق خراسان مدة خمس سنوات. تتبع الرحلة عبر إيران الطريق الذي اتخذه جمال الدين

فعلًا عامي 1865-1866، مثلما تظهر **الوثائق**، لكن التواريخ أعيدت إلى الوراء[1]. يضع لطف الله جمال الدين في أفغانستان قبل عام 1863، بينما يمكن الآن إثبات أنه وصل أول مرة إلى هناك في أواخر عام 1866. يقول جمال الدين في دفتر ملاحظاته إنه غادر "المكان المشرف" (مدن العتبات المقدسة في العراق على الأرجح)، في سبتمبر-أكتوبر 1865، ويحدد تاريخ رحلته إلى طهران، وشمال غرب إيران، وأفغانستان بين عامي 1865-1866 [2].

ولأن جمال الدين لم يخبرنا الحقيقة عن مكانه في الفترة الممتدة بين عامي 1858 و 1865، هنالك احتمالات متعددة حول الأماكن التي أمضى فيها هذه السنوات. فإضافة إلى الرحلة إلى المدينتين العراقيتين المقدستين، تشير بعض الفقرات في **الوثائق** إلى أنه توقف في إسطنبول وبغداد في أثناء هذه السنوات. ومن بين الملاحظات المبكرة في دفاتره مقالة موجزة عن الصناعات نسخها بخط يده لمؤسس الطائفة الشيخية أحمد الأحسائي، حيث كتب في نهايتها يقول: "كتبت هذا في مدينة السلام، بغداد، وأنا غريب في الأرض ومنفي من الأوطان، جمال الدين الحسيني الإسطنبولي"[3]. تشير الأدلة الداخلية والخارجية إلى أن الكتابة تعود إلى ما قبل وصول جمال الدين إلى إيران في الطريق إلى أفغانستان. ما يعني أنه بدأ استعمال اسم البلد الأصلي "الإسطنبولي"، الذي استخدمه فيما بعد في أفغانستان، حتى قبل وصوله إليها. ولأنه لم يستخدم قط على ما يبدو اسم بلد لم يزره، ولأن من المخاطرة بالنسبة إليه في أفغانستان الزعم أنه من مدينة لم يرها قط، ربما نخمن أنه كان في إسطنبول فعلًا خلال تلك السنوات.

---

1 **لطف الله**، ص22-23؛ **الوثائق**، ص156، جدول التواريخ.

2 **الوثائق**، ص9، وثيقة 91؛ صورة 8. يقول جمال الدين في هذا السجل إنه غادر "المكان المشرف" (مدن العتبات المقدسة في العراق على الأرجح) في سبتمبر-أكتوبر 1865، ودخل طهران في منتصف ديسمبر [1865]، ثم غادر طهران في مايو-يونيو 1866، وأقام هناك بالقرب من المسجد الجامع. وصل إلى طوس [قرب مشهد على الأرجح] في يونيو-يوليو 1866، وغادر في سبتمبر-أكتوبر 1866، وأقام هناك في منزل الملا حسين في الشارع الرئيس، خيابان البلا. دخل هراة (أفغانستان) في أكتوبر 1866، وبقي فيها أربعة أيام. أما التواريخ الأخرى في السجل فتتعلق بإقامة جمال الدين في أفغانستان، ونعرضها في الفصل اللاحق.

3 **الوثائق**، ص15، وثيقة 9: 4؛ الصورة 19.

هنالك جزء من السيرة كتب في أفغانستان يشير إلى أنه زار بلدانًا عديدة تتبع ديانات مختلفة في ستينيات القرن، واعتقد الممثلون البريطانيون في أفغانستان أنه زار الأراضي الروسية[1].

ثمة سمة غريبة للكتابة التي خطها في بغداد تتمثل في أن جمال الدين بعد رحلته إلى أفغانستان لم يكتب "الكابولي" على "الإسطنبولي" بالحبر الأحمر فحسب، بل حاول شطب كلمة "بغداد" بالحبر نفسه بكتابة كلمة أخرى فوقها[2]. تشير هذه المحاولة لشطب الاسم، إضافة إلى حقيقة أنه لم ينقل عنه الإشارة إلى إقامته في بغداد حين كان شابًّا، إلى أنه ربما حاول إخفاء هذه الإقامة. أما اتصال هذا التكتم بحقيقة أن بعض المنفيين الإيرانيين من الطائفة البابية أقاموا في بغداد في تلك السنوات، فيظل شأنا قابلًا للتخمين. وربما يؤكد تعبير "غريب في الأرض ومنفي من الأوطان"، الذي تكرر في الوثائق اللاحقة بقلم جمال الدين، طرده من المدن العراقية المقدسة، أو يشير إلى المصاعب المبكرة في إيران التي لم يسجلها أحد من كتاب سيرته.

في الطريق من إيران إلى العراق توقف جمال الدين بضعة أيام قضاها في أسد أباد مع والديه وشقيقتيه، ويسترجع صفات الله ذكريات والده لطف الله (الذي كان صبيًّا آنذاك) عن هذه الزيارة القصيرة. توسل إليه والده وغيره من الأقرباء مرارًا أن يتوقف عن السفر المستمر ويستقر مع عائلته، لكنه رفض، وعندما وصلت التماساتهم درجة الإصرار والإلحاح، قال: "إني مثل الصقر، طيار المسافات الطويلة، يرى فضاء الكون الشاسع يضيق عن طيرانه، فكيف تريدون إذن أن تقيدوا قدمي وتسجنوني في هذا القفص الصغير. أنا مثل الصقر الملكي..."[3]. وعلى الرغم من عدم وجود بينة تثبت دقة هذه الكلمات المستعادة، فإنها تبدو نمطًا مميزًا لكلام جمال الدين بحيث يمكن القبول بها إلى حد ما. فقد تكرر تشبيه جمال الدين

---

1 انظر الوثائق الواردة في الفصل الثالث. النسخة الكاملة من إحدى الوثائق البريطانية تعرض الطريق الروسي إلى أفغانستان، وهذا ما تنقضه الأدلة في **الوثائق** التي تؤكد أن جمال الدين أتى إلى أفغانستان من إيران. يوجز الفصل الثالث نص السيرة كما ورد في **الوثائق** (الصورة 2)

2 **الوثائق** ص 15، الوثيقة 4:9، الصورة 19. شاهدت الأصل.

3 مقدمة صفات الله جمالي في "*Maqalat-i Jamaliyyeh*"، ص 12-11.

نفسه بالطيور فيما بعد، وأصبح الذعر من السجن في قفص، إلى جانب الحاجة إلى مواصلة الحركة، موضوعات ثابتة في حياته.

ذهب جمال الدين من أسد أباد إلى طهران، حيث يظهر الترتيب الزمني في الوثائق أنه وصل في منتصف ديسمبر 1865 وبقي هناك حتى أواخر ربيع عام 1866. انضم إليه في طهران على ما يبدو أبو تراب، خادمه الذي عمل معه مدة طويلة، ثم سافر إلى مشهد (شمال شرق إيران)، ومنها إلى هراة (غرب أفغانستان) في أواخر عام 1866. ثمة مسودة لرسالة بعث بها جمال الدين من شمال شرق إيران إلى صديقه وابن عمه، الشيخ هادي، الذي كان معه في طهران. وفي إشارة إلى الاستياء من سوء المعاملة في إيران، كتب قصيدة من ثمانية أبيات حين كان في شمال شرق إيران. يقول في القصيدة إن شياطين إيران ووحوشها وطغاتها أحرقوا جسده وروحه، ولذلك فهو يغادرها إلى التراب التركي. ويشير إلى أنه سوف يطلب العدالة من السلطان، فإن لم يحصل عليها فسيطلبها من الله. ويعبر عن رغبته في الذهاب إلى بخارى (أشار إلى ذلك في قصيدة مبكرة أخرى)، ويبدو أنه رغب في الذهاب إلى بخارى قبل رؤية السلطان. يبقى ما عاناه في إيران من ظلم وتضييق، والسبب في رغبته بالذهاب إلى بخارى، وماذا توقع من السلطان، من الأمور القابلة للتخمين والتأمل[1]. كما أشار مرة أخرى إلى الرغبة في الذهاب إلى بخارى في أثناء إقامته في أفغانستان.

لم يبدأ التوثيق المعاصر الحقيقي لأنشطة جمال الدين إلا مع وصوله إلى أفغانستان أواخر عام 1866. لكن على الرغم من ندرة التوثيق المتعلق بالسنوات السبع والعشرين الأولى من حياته، فإن بعض النقاط تعد مؤكدة الآن. منها: 1) ولد جمال الدين في أسد أباد، وهي

---

1 **الوثائق**، الصور 3 و4 و5؛ ص81-82. تذكر باكداامان في الصفحتين 36-37 أن "المكان المشرف" الذي يشير دفتر ملاحظات جمال الدين إلى أنه غادره في سبتمبر 1865، هو القاعة التي يستقبل فيها السلطان الجمهور في إسطنبول. ومع أن الباحثين الإيرانيين الذين استشرتهم قالوا إن "المكان المشرف" هو مدن العتبات المقدسة، فإن رأي باكداامان ربما يمثل بديلًا محتملًا. من المفهوم على الأقل أن جمال الدين نفذ مهمة أخذته من إسطنبول إلى أفغانستان وبخارى. وبعد ترجمة جزء من قصيدة جمال الدين عن سوء المعاملة التي تعرض لها في إيران، تتساءل باكداامان: هل يشير ذلك إلى انخراطه في الحركة البابية. وتذكر أن القصيدة تتضمن أن جمال الدين أجبر على مغادرة إيران في هذه المرحلة.

قرية كبيرة بالقرب من همذان (شمال غرب إيران)، من عائلة من السادة (المتحدرين من آل البيت). 2) تلقى تعليمه المبكر، ونشأ في إيران. 3) ذهب عن طريق بوشهر إلى الهند عام 1856 أو 1857. 4) أمضى بعض الوقت في الهند. 5) قضى عدة أشهر بين عامي 1865-1866 في طهران، ثم سافر إلى هراة عن طريق مشهد. إضافة إلى ذلك كله، يمكن القول يقينًا إن جمال الدين في سن المراهقة درس في النجف، إحدى المدن المقدسة في العراق. ومن المرجح أنه ذهب إلى مكة بعد الرحلة إلى الهند، ثم مدن العتبات الشيعية المقدسة، ثم بغداد. ويبدو مرجحًا أيضًا أنه قضى بعض الوقت في إسطنبول. إقامة جمال الدين في إيران بين عامي 1865-1866 مثبتة في **الوثائق**، التي أظهرت أيضًا أنه اشتكى من ظلم فادح تعرض له في إيران حتى في هذه السنوات المبكرة، واعتبر نفسه منفيًّا ومطرودًا من وطنه. تشير بعض الوثائق المتعلقة بإقامته في أفغانستان إلى أنه أمضى وقتًا في الأراضي الروسية؛ وهذا ممكن إلا أنه غير مؤكد حتى الآن.

أما فيما يتعلق بأفكار جمال الدين، وتعليمه، وتجاربه في السنوات السبع والعشرين الأولى، فيجب أن نحكم عليها غالبًا من المؤشرات اللاحقة. إذ نجده في السنوات التالية مباشرة، 1867-1872، متضلعًا من العلوم الدينية التقليدية والفلسفة الإسلامية، لكن ليس بصفة شخص مهتم بأن يبدو سنيًّا متزمتًا. وتظهر وثائق متنوعة في هذه الفترة المتأخرة أن أفكاره مبتكرة وعقلانية. فقد انحصرت اهتماماته بين عامي 1867-1872 في السياسة. إذ تبنى بين عامي 1867 و 1868 مشروعات ومخططات قوية مناهضة للبريطانيين تعبر عن أفكاره وتجاربه في الهند على ما يبدو. في أفغانستان، تبنى بعض الأفكار والممارسات الغربية، بينما نادى في إسطنبول عام 1870 بتحديث التعليم بوصفه وسيلة للتعزيز الذاتي في البلدان الشرقية. وحتى في الفترة الغامضة قبل عام 1866، يمكن تقرير ما يكفي من حياة جمال الدين لإظهار صورة مختلفة كثيرًا عن تلك التي عرضتها السير المعيارية المعتمدة.

3

في أفغانستان: 1866-1868

تظهر لنا دفاتر ملاحظات جمال الدين، التي أعيد نشرها في **الوثائق**، أنه وصل إلى هراة (غرب أفغانستان) في أكتوبر عام 1866، بعد أن سافر من طهران إلى شمال شرق إيران. أمضى أربعين يومًا في هراة، ثم ذهب إلى قندهار حيث بقي فيها ثمانية أشهر، من ديسمبر 1866 إلى يوليو 1867. ثم غادرها إلى العاصمة كابول عبر بلدة غزني، ودخلها في أواخر أكتوبر 1867 [1]. وتبلغنا وثائق أخرى، نوردها فيما يأتي، عن أنشطة جمال الدين السياسية من أوائل عام 1867 إلى عام 1868. لا تتوفر إلا إشارات قليلة عما فعله قبل ذلك، خلال الأربعين يومًا التي قضاها في هراة وعند بداية إقامته في قندهار. لكن **الوثائق** تشمل فعلًا بعض الكتابات المهمة لجمال الدين في هراة وقندهار.

في أثناء إقامته في هراة (خريف عام 1866)، كتب نصًّا لسيرته يعبر على الأرجح عن تاريخه الفكري الحقيقي، وذلك على الرغم من الشبه اللافت بالسير الروحية الأخرى، مثل سيرة حجة الإسلام (الفارسي) الإمام الغزالي. يقول جمال الدين إنه كرس نفسه طوال سنين للعلوم التقليدية، التي ضيعت وقته ولم تعلمه شيئًا عن الحياة الدنيا أو الآخرة. ويتابع قائلًا إنه أجبر ولما يبلغ التاسعة عشرة على ملازمة الفقهاء النصبين والسطحيين، وفهم أن العلماء في كل دين أسرى عقائد ناقصة. ويتابع القول إنه أمضى خمس سنوات كاملة يسافر

---

1 انظر جدول التواريخ في **الوثائق**، والوثائق التي أشارت إليها، ولاسيما ص 9، وثيقة 91، صورة 8، حيث يذكر جمال الدين التواريخ والمناطق التي سكنها في كل مدينة زارها حتى عام 1868.

في أصقاع الأرض ويتحدث مع زعماء كل دين وأتباعه من كل ملة ونحلة (وهذا ما يحدد بداية رحلاته الواسعة بعام 1861، ويعني أنه أقام في الهند عدة سنوات قبل ذلك التاريخ). ويختتم قائلًا، بعد ملاحظة خيبة أمله من رجال الدين ومحطات الحياة، إنه رأى هذا العالم مجرد سراب زائف ومظهر خادع. قوته مزعزعة ومعاناته لا حدود لها، يخفي السم في كل بهجة، والغضب في كل منفعة. ولهذا اضطر إلى إبعاد نفسه عن هذا الاضطراب وقطع جميع الصلات به. لكنه بفضل الله وأولئك المقربين إليه، نجا من عالم الظلال واخترق كون الإخلاص، وارتاح على حلاوة مهد الأنوار. واختار اليوم رفقة النبي وصحبه[1].

للتوليفات التناقضية التي تجمع مسحة باطنية صوفية ونشاطية سياسية استثنائية سوابق كثيرة في التاريخ الإسلامي. إذ إن صيغة هذه المذكرات تقليدية إلى حد إثارة بعض الشكوك في قيمتها بوصفها مصدرًا للسيرة، لكن عند الحكم عليها من منظور حياة جمال الدين اللاحقة، يمكن أن نصدق التوليفة الجامعة للتساؤل الديني، والشكوكية، والمزاج الباطني/ الصوفي إلى حد ما، التي تكشفها. لا تعارض هذه المذكرات على ما يبدو إشارة العنحوري إلى أن جمال الدين كان ملحدًا.

كما تظهر صلات جمال الدين مع النزعة الصوفية في نمط الفلسفة الأفلاطونية المحدثة في مقالة من اثنتي عشرة صفحة حول "العرفان" نسخها جمال الدين بخط يده في مفكرة بتاريخ 7 أبريل 1967 في قندهار. المقالة كتبها كما أشرنا آنفًا حاجي محمد خان كرماني، الزعيم الثالث للفرقة الشيخية، ولا يظهر اهتمام جمال الدين بها في نسخها فحسب، بل في الملاحظات والهوامش التي أضافها في نهايتها حين كان في إسطنبول وعندما كان يدرس الفلسفة في القاهرة عام 1875 [2]. يشير نسخ هذه المقالة ومقالة شيخية أخرى والاحتفاظ بهما على مدى سنوات إلى الجاذبية المستمرة لهذه التوليفة التي تجمع الفلسفة والأفكار الصوفية والابتداع الديني.

---

1 المصدر نفسه، اللوحة 1، صورة 2.

2 المصدر نفسه، ص 14، وثيقة 9، لوحة 7، صورة 18. قرأت الأصل في طهران.

لم تظهر بدءًا من عام 1867 مادة شخصية فحسب، بل أول معلومات موثقة عن أنشطة جمال الدين السياسية. لكن قبل تناول هذه المعلومات، من المفيد إلقاء نظرة على الوضع السياسي الأفغاني الذي كان على جمال الاشتغال فيه.

بعد وفاة الأمير الأفغاني القوي، دوست محمد خان عام 1863، خلفه ولي العهد، شير علي خان. تبع ذلك سلسلة من الحروب الأهلية المعقدة بين أبناء دوست محمد وأحفاده، بدا فيها أخو شير علي غير الشقيق، أعظم خان، أبرز المرشحين لتولي الحكم. وحين هزم أعظم خان منحته حكومة الهند حق اللجوء من مايو عام 1864 إلى أبريل 1865. وظل حتى ذلك الحين مؤيدًا للبريطانيين لكنه أصبح الآن معاديًا لهم بسبب اعتراضه على معاملتهم له في الهند.

عاد أعظم خان إلى أفغانستان ليستأنف القتال عام 1865 ويستولي على كابول في فبراير 1866، بينما احتفظ شير علي بالسيطرة على جزء من البلاد. رفض البريطانيون الاعتراف بالحكومة الجديدة طالما بقي شير علي مسيطرًا عليها. بدأ أعظم خان الآن إطلاق التهديدات أمام مراسل الأخبار الهندي البريطاني في كابول، الذي كان –مؤقتًا–الممثل الوحيد لحكومة الهند هناك، بالتحالف مع الروس.

حقق أعظم خان انتصارًا مهمًّا في مايو 1866 حين استولى على غزنة وأطلق سراح شقيقه الأكبر أفضل خان، الذي أصبح أميرًا الآن، مع أن السلطة الحقيقية بقيت بيده. ثم هزم شير علي مرة أخرى في يناير 1867 بالقرب من قندهار. وبقي مع جيشه في قندهار حتى سبتمبر 1867، ثم ذهب لمدة قصيرة إلى غزنة، وعاد بعدها إلى كابول. توفي أفضل خان في أكتوبر وحمل أعظم خان الآن لقب أمير. لم يكن حكمه يحظى بالشعبية على ما يبدو بين الجماهير والأعيان، حيث حاول انتزاع أراضي هؤلاء وإلغاء ما يتمتعون به من امتيازات، واتبع أسلوبًا ابتزازيًّا في جمع الضرائب. انشغل أعظم خان بين عامي 1867–1868، حين كان جمال الدين مستشاره، بمسألة المحافظة على عرشه ضد التهديد الدائم الذي يمثله شير علي، ولم تفلح محاولاته لجس نبض البريطانيين والروس للحصول على مساعدتهم. ليس ثمة ما

يدل على أنه حاول إدخال أي إصلاحات يمكن أن تضمن له بعض الولاء الشعبي. وتكرر السيرة الأفغانية المعتمدة سوء فهم واسع النطاق حين تؤكد أن البريطانيين كانوا في هذه الفترة يقدمون العون لشير علي؛ ومع أنهم لم يخفوا تفضيلهم له، فإنهم في الحقيقة لم يقدموا له مساعدة عسكرية حتى استعاد السيطرة على كابول في عام 1868 [1].

ولنعد الآن إلى جمال الدين: ما إن استولى أعظم خان على قندهار في يناير 1867، حتى توثقت أنشطة جمال الدين. إذ تشمل **يوميات كابول** (في محفوظات حكومة الهند)، و**موجز كابول** ("سرد الأحداث في كابول من وفاة دوست محمد إلى ربيع عام 1872") أبكر الوثائق المستقلة والمهمة عن الأفغاني، وتعود إلى تاريخ ظهوره في أفغانستان بين عامي

---

1 وصفت هذه الأحداث من المصدر الأصلي في **موجز كابول** وفي:
Government of India, Foreign Department, *Proceedings of the Government of India in the Foreign Department, Political* (Calcutta, 1869), "Cabul Diary" (**يوميات كابول** من الآن فصاعدًا)
(المصدران من "المطبوعات السرية" المتوافرة في مكتب علاقات الكومنويلث في بريطانيا العظمى). خضعت هذه الحقبة لتحليل من مطلعين على المعلومات الأولية في كتاب جون ويللي (معاون وزير الخارجية في حكومة الهند وكاتب الجزء الأول من **موجز كابول**:
John Willie, *Essays on the External Policy of India*, ed. W. W. Hunter (London, 1875); Stephan Wheeler, *The Ameer Abdur Rhman* (New York, 1895), chap. ii.
ترجم الكتاب/ وعلق على سيرة مبكرة لعبد الرحمن خان، خلال هذه الفترة. كما خضعت هذه الحقبة للمناقشة في كتاب:
H. B. Hanna, *The Second Afghan War*, Vol. I (London, 1899); *The Life of Abdur Rahman, Amir of Afghanistan*, ed. Mir Munshi Sultan Mahomed Khan, Vol. I (London, 1900); William Habberton, *Anglo-Russian Relations Concerning Afghanistan*, 1837-1907 (Urbana, Ill., 1937); M. A. Terentyef, *Russia and England in Central Asia*, trans. F. C. Daukes, 2 vols. (Calcutta, 1876); A. P. Thornton, "The Reopening of the 'Central Asian Question,' 1864–69," *History*, XI, 141–143 (1956), 122–136; and "Afghanistan in Anglo-Russian Diplomacy, 1869–73," *Cambridge Historical Journal*, XI, 2 (1954), 204–218.
للاطلاع على علاقات البريطانيين مع شير علي، انظر **موجز كابول** لهذه السنوات؛ انظر أيضًا:
Wheeler, *op. cit.*, pp. 38–46; and Wyllie, *op. cit.*, "Masterly Inactivity."

1866–1868، بعد سنوات من التاريخ الذي حددته الرواية المعيارية المعتمدة. وتضم تقارير المراسل الإخباري للحكومة البريطانية الذي كان مسؤولًا عن إبلاغ حكومة الهند بالأحداث في أفغانستان، بعد أن أوفدته إلى هناك لإرسال التقارير عما يجري في المشهد. أقلق البريطانيون الظهور المفاجئ عام 1866 للسيد الأجنبي بين أرفع مستشاري أمير أفغانستان آنذاك، أعظم خان، الذي كان ينصحه باتباع مسار معاد للبريطانيين. ولذلك، طلب البريطانيون من ممثلهم في كابول ومن مختلف المخبرين المحليين جمع ما يقدرون عليه من معلومات عن الرجل. يمكن أن نكتشف بسهوله من قراءة الوثائق أن الرجل هو جمال الدين. ليس ثمة شك في ذلك، لأن: 1) تواريخ حضوره في قندهار، وغزنة، وكابول، وارتباطه بالأمير أعظم خان بين عامي 1866–1868 مثلما هو مدون في هذه الوثائق تتوافق بالضبط مع تواريخ وجوده في هذه المدن الثلاث والاتصال مع الأمير مثلما هي موثقة بشكل مستقل في دفاتر ملاحظات الأفغاني الشخصية والمدرجة في **الوثائق**؛ 2) رافقه هناك خادمه المخلص مدى الحياة، أبو تراب، كما سيرافقه في أماكن أخرى لاحقًا؛ 3) الكلمات المعادية للبريطانيين والأسلوب التعبيري من السمات المميزة للأفغاني؛ 4) لا يوجد شخص آخر في حاشية أعظم خان يمكن أن نشبهه، ولو من بعيد، بالسيد جمال الدين؛ 5) يستخدم اسم السيد الرومي (من تركيا)، ويزعم أنه من إسطنبول: تظهر **الوثائق** هذا الاستخدام للاسم، "الرومي"، وأنه كثيرًا ما استخدم في أفغانستان اسم "الإسطنبولي"، ولم يظهر قط أن أصله من أفغانستان أو إيران؛ 6) عرف بأنه أتى مؤخرًا من إيران، وهذا مثبت أيضًا بشكل مستقل في **الوثائق**؛ 7) وقع على رسالتين باسم "جمال الدين"؛ 8) طرده، كما اعترف، الأمير شير علي في أواخر عام 1868.

نعلم من جمع **الوثائق** وتوثيق الحكومة الهندية أن جمال الدين بقي مع أعظم خان في قندهار، وانتقل معه للإقامة مدة قصيرة في غزنة، ثم ذهب إلى كابول عندما عاد أعظم خان إلى العاصمة ليصبح أميرًا في أكتوبر 1867. ظهرت أولى الإشارات في وثائق الحكومة الهندية إلى جمال الدين بعيد وصوله إلى كابول، في أواخر عام 1867. تأتي الرواية من "موجز"

الحكومة الهندية عن الأحداث في أفغانستان منذ عام 1863، واعتمدت على عدة مصادر ومعلومات في أفغانستان. المراسل الإخباري المشار إليه هو هندي عمل لعدة سنوات ممثلًا ومخبرًا للبريطانيين في كابول، وكان حسن الاطلاع على ما يحدث في البلاط الأفغاني.

يبدأ الموجز بالقول عن جمال الدين:

> تفاقمت المخاوف التي شعر بها المراسل الإخباري غالبًا، من أن يسعى الحكام الأفغان إلى طلب المساعدة الخارجية إذا لم تأت من جانب الهند، جراء ظهور شخص غامض في هذا الوقت تقريبًا اسمه السيد الرومي. المقتطفات الآتية من مفكرة المراسل الإخباري المتعلقة بهذا الشخص:
>
> "السيد القسطنطيني، مقيم منذ مدة في كابول. زعم أنه أتى للاستمتاع برحلاته، ومنح باستمرار الإذن بمقابلة الأمير سرًّا، حيث منحه 200 روبية في الشهر إعالة أو ضيافة. وليس من المعروف من هو حقًّا؛ يظن بعضهم أنه عميل لإحدى الحكومات".

المدخل التالي من مفكرة المراسل يقول: في الوقت الحالي يتلقى السيد القسطنطيني (الذي أشرنا إليه في المذكرة السابقة) من الأمير احترامًا متميزًا لم يتمتع به أحد في البلاط، ويبقى باستمرار في اجتماعات منفردة مع الأمير. لا يستبعد كثيرون أنه مبعوث روسي...". وتتناول مذكرة لاحقة زيارات قامت بها شخصيات مهمة لجمال الدين، واجتماعات سرية في ساعة متأخرة من الليل مع الأمير. وتختتم بالقول: "يبلغني شخص موثوق أن هذا السيد وعد بجلب عشرات الملايين من الأموال السائلة من الحكومة الروسية لتدعيم تحالفهما مع توكيدات بمزيد من المساعدة..."[1].

من الطبيعي أن يهتم البريطانيون بهذا الشخص، ويستكملوا ما عرفوه عنه بمعلومات من مخبرين آخرين، من الأفغان كما هو مفترض. في مارس 1868، كتب أحدهم عنه ما يأتي:

---

1 **موجز كابول**، ص 46 (ص 112 في نظام الترقيم الإضافي للموجز؛ سوف توضع أرقام هذه الصفحات من الآن فصاعدًا ضمن هلالين).

الحاجي سيد الرومي، العميل السري للحكومة الروسية في تركستان، يعد الآن العضو الأبرز والأكثر نفوذًا في المجلس الخاص للأمير. ويعتقد أنه سافر من تبليسي إلى بخارى، عبر شروان وتبريز، في فارس وأورغونج، ومن ثم إلى هراة، عبر سهوب تركمانستان. في عام 1866 زار قندهار، **حيث التقى الأمير محمد أعظم خان، وقدم إليه بعض الأوراق السرية التي حملها معه**. وظل منذ ذلك الحين مع الأمير مرافقًا له على الدوام [التسويد مضاف في جميع هذه الوثائق]. أحد أتباع الحاجي رجل اسمه أبو تراب، عيناه ضيقتان، وسحنته حمراء، وشعره خفيف، من أهالي تبليسي على ما يبدو[1].

بالنسبة إلى بعض مداخل اليوميات، يجب أن نذهب مباشرة إلى **يوميات كابول**، أي التقارير التي أرسلت بانتظام من المراسل الإخباري أو غيره من المخبرين وترجمها المسؤولون البريطانيون في الهند إلى الإنكليزية ثم طبعوها. في أواخر فبراير 1868، ذكر المراسل الإخباري أن "السيد القسطنطيني تظاهر بالانزعاج من الأمير، وبالرغبة في السفر مدة قصيرة إلى بخارى. ربما كلف بمهمة ما"[2]. يمكن ربط هذا التقرير برسالة من دون تاريخ من الأمير صورت في **الوثائق** ومنحت جمال الدين على مضض الإذن بالمغادرة، مع أن المدينة المعنية لم تكن بخارى بل بيشاور. لمحت قصيدة كتبها جمال الدين في شرق إيران قبل هذا الحقبة بقليل إلى رغبته في الذهاب إلى بخارى، وعبرت أخرى عن هذه الرغبة[3].

تلاحظ **يوميات كابول** التي كتبت في مارس 1868 أن الأمير أطلع السيد الرومي على ترجمة لورقة من الحكومة البريطانية في الهند تقترح تطوير التجارة وفتح ممر خيبر، إضافة إلى أوراق أخرى تتعلق بجريمة قتل ارتكبها أفغاني بحق شخص يدعى المستر بين. ثمة مدخل أكثر أهمية مؤرخ في إبريل: "يقال إن السيد الرومي قدم بعض الأوراق النقدية

---

1 المصدر نفسه.

2 **يوميات كابول**، فبراير 11–20 1868، ص 13.

3 **الوثائق**، ص 81–82؛ ولوحة 40، صورة 89. هنالك خطأ في طباعة ترجمة القصيدتين: والصواب "إذا ذهبت إلى بخارى"، بدلًا من "إذا لم أذهب إلى بخارى".

الروسية للأمير، الذي كان يسعى بسرية شديدة لصرفها عن طريق تاجر من كابول اسمه سيود جان، له وكلاء في بخارى، وطشقند، وهندستان؛ وعن طريق تاجر آخر من بخارى، الوكيل نياز اليهودي"[1].

في أواخر أبريل، ذكر تقرير أن الأمير شعر بالقلق من التقدم العسكري الروسي في بخارى وتهديده لأفغانستان، لكن في الوقت نفسه حاول الحصول على الاعتراف والدعم من روسيا، لكن دون نتيجة محددة. قالت رسالة إخبارية سرية ضمن **يوميات كابول** من دون تسمية الكاتب (لم يكن عميلًا بريطانيًّا) بتاريخ 20 أبريل 1868:

> من المعتقد أن الأمير تلقى تطمينات وتوكيدات على الصداقة من جانب الحكومة الروسية عن طريق السيد الرومي، الذي أبلغه أيضًا بأن الحكومة الروسية نسقت مع أمير بخارى لإرسال مندوب روسي مقيم وإنشاء أربع مؤسسات تجارية في بخارى، ومعسكرات في تشارجوي وغيرها من الأماكن. وأشار إلى أن الأمير لو تحالف مع الحكومة الروسية، مثل أمير بخارى، فإن الفوائد التي تجنيها حكومته ستكون عظيمة: يمكنه أن يأمل بتلقي مساعدات على شكل أسلحة وأموال منها، بينما هو يطلب عبثًا الحماية والعون من الحكومة البريطانية. وأضاف بأن الحكومة البريطانية يائسة الآن من استعادة السيطرة على أفغانستان، ولا تفكر إلا بتعزيز موقعها في السند. ومن ثم فهو ينصح الأمير بالتخلي عن جميع الآمال بصداقة الحكومة البريطانية وحمايتها، ويغرس بذار التعاطف مع الروس في قلبه، وتجنب الحيادية، والوقوف بقوة مع طرف واحد: الروس... والآن، بعد توسع النفوذ الروسي إلى جيحون، يجب على الأمير ألا يخشى من غضب الحكومة البريطانية أو انتقامها.

20 أبريل. أرسل الأمير وفقًا للمشورة في طلب الوكيل البريطاني، وأبلغه بأنه فقد الآن جميع الآمال في الحكومة البريطانية؛ وأنه متأكد من أن الحكومة لن

---

1 14-16 أبريل 1968، ص 430-431.

تضع كابول تحت حمايتها، وأن الروس أقاموا ترتيبات مرضية في تركستان، ووسعوا نفوذهم إلى جيحون، وأنه يخشى على أمن حكومته، ويجب عليه الآن وضع ترتيباته الخاصة، لكنه يريد أن يعرف هل ستوفر الحكومة البريطانية الحماية لحكومة كابول[1].

الوكيل البريطاني المشار إليه هو ممثل حكومة الهند البريطانية، الذي أرسل إلى كابول بعد بضع سنوات على وجود المراسل الإخباري.

يضم **موجز كابول** مزيدًا من المعلومات عن استنصاح الأمير لجمال الدين حول طلب البريطانيين فتح ممر خيبر للتجارة. لم يكن البريطانيون في هذا الوقت يولون أي أهمية خاصة للمسألة، لكن أحد المخبرين البريطانيين كتب في مارس 1868 ما يأتي:

دفع الحاجي [جمال الدين] الأمير إلى الاعتقاد بوجود هدف آخر لم تعلن عنه الحكومة البريطانية من وراء الرغبة في فتح ممر خيبر، هو تشجيع التجارة الهندية والتركستانية. ويحاجج بأن أفضل سياسة لغزو بلد أجنبي هي إقامة اتصالات جديدة عن طريق التجارة.

وذكر أن التجارة بين الهند والبلدان الغربية وجدت منذ عهد داريوس عبر ثلاثة ممرات فقط... وأن التجارة الآن لا تعاني انكماشًا إلى حد يحتم فتح قناة جديدة... وحين تقدم الروس عبر سهوب قرغيزيا نحو كيفا، واستولوا على الأراضي المحيطة ببحر أرال، خشي الإنكليز من غزو روسي للهند، فأرسلوا جواسيس سرًّا، بيرنز وستودارت وكونولي... إلى أفغانستان وبخارى؛ ومع أن مناطقهم لم تجاور في ذلك الحين أفغانستان أو هراة، فإنهم استهدفوا تأمين الاستيلاء على هذين البلدين بجميع الوسائل المتاحة لديهم... والآن بعد أن تقدم الروس إلى جيحون، يمكن تخيل مدى قلق الإنكليز؛ ولا بد أن لديهم دون شك أسبابًا خاصة وراء طلب فتح ممر خيبر.

---

1 **يوميات كابول**، "مقتطفات من رسالة إخبارية خاصة، كابول، 20 أبريل 1868"، ص24.

ومن ثم نصح الحاجي الأمير بأن يكتب للحكومة البريطانية ويقول إن التجارة الهندية مع أفغانستان وبخارى بلغت ذروتها، وليست قادرة على التوسع... وإذا كانت الحكومة البريطانية تفكر بمشروع آخر غير تشجيع التجارة، فإن من دواعي سرور الأمير معرفته.

الحاجي لا يحبذ فتح ممر خيبر أمام الجميع. **والحكومة الروسية... كما يقول... لا تحرم حلفاءها والإقطاعيين الموالين لها من ممتلكاتهم أبدًا، ويضرب مثالًا بحالة خودايار خان في خوكاند**[1].

ذكر الحقائق ذاتها الوكيل المسلم الذي وصل حديثًا، وأضاف بأن السيد نصح الأمير بتقديم الدعم إلى قبائل معينة للإبقاء على الممر مغلقًا. اتبع الأمير مشورة السيد، ورفض فتح الممر. وذكر أن حكومة الأمير مقتنعة بأن طلب فتح الممر جزء من محاولة بريطانية لمزيد من التدخل في أفغانستان. وفيما يتعلق بمسألة أخرى استنصح بشأنها الأمير جمال الدين، اعترض البريطانيون أيضًا على رفض إعدام قاتل المستر بين، وعرض الدية فحسب[2].

ثمة تقرير مهم أتى في يونيو 1868 من رجل لا بد أنه وفقًا للأدلة الداخلية مسؤول في حكومة أفغانستان، ولا يعتقد بأنه مخبر بريطاني. حمل التقرير الآتي عنوان "بيان وصفي للسيد الرومي في كابول، الذي يشتبه بأنه عميل روسي حاضر في بلاط كابول":

سحنة شاحبة، جبهة عريضة، عينان زرقاوان، لحية صغيرة مدببة، مع بعض الشعر الأحمر فيها، شارب قصير، جسم نحيل، رأس حليق، العمر: نحو 35 عامًا [يبدو في الحقيقة في الثلاثين تقريبًا]. يلبس زي التتار في شمال شرق القوقاز، يشرب الشاي باستمرار، ويدخن حسب الأسلوب الفارسي. **متضلع من الجغرافيا والتاريخ، ويتحدث العربية والتركية بطلاقة، والفارسية**

---

1 **موجز كابول**، ص 47-48 (113-114).

2 **يوميات كابول**، 23 أبريل 1868، طيه ترجمة موجزة لرسالة من أعظم خان إلى الوكيل البريطاني.

مثل الإيرانيين [الفرس]. لا يتبع على ما يبدو دينًا معينًا. أسلوبه في العيش أقرب شبهًا بالأوربي منه بالمسلم.

يخدمه رجل إيراني [فارسي] اسمه أبو تراب.

يتبع ذلك رواية لما قاله السيد في حضور الكاتب عن روسيا وإنكلترا، حيث كشف عن مشاعر معادية للبريطانيين، واستخدم حججًا غير دقيقة ومحسوبة للتوصل إلى نتيجة محددة مسبقًا، وكلاهما عادة متكررة في حياة جمال الدين. ذكر أيضًا لأول مرة موضوع الغزو الروسي للهند.

يمكن الحصول على أفضل فهم لمشاعر السيد الرومي تجاه الروس والإنكليز من الملاحظات الآتية التي قالها "مجانًا" في معرض حديث خلال الساعتين اللتين قضاهما الكاتب برفقته:

أولًا. إمبراطور [قيصر] روسيا أرسل عمه مع مئتي ألف من الجنود الروس، ومئة ألف من القوزاق، والكلماك...إلخ، إلى تركستان، بهدف نهائي هو الزحف نحو الهند عن طريق هراة، وغزو البلد. لا يمكن للإنكليز مواجهة الروس في ميدان مفتوح.

ثانيًا. أعلن الإنكليز أولًا أن الروس تقدموا واستولوا على تركستان وفقًا لرغباتهم، وهناك معاهدة صداقة بين الحكومتين الروسية الإنكليزية، تمتنع بموجبها الأولى عن التدخل في الهند. ثم أرادوا تبيان أن الروس يعادونهم. وحاولوا من خلال هذه الإشاعات اختبار مشاعر أمراء الهند، الذين تركوا بينهم جواسيس سريين، تجاه التقدم الروسي الحالي.

ثالثًا. يأتمر بإمرة إمبراطور روسيا مليون وثمانمائة ألف من الجنود [الذين ولدوا وتربوا عنده [(أقنان؟)، كما أضاف الموجز]، ويعتبرون من واجبهم التضحية بأرواحهم إذا دعت الحاجة في سبيل قضيته.

رابعًا. لم تلتزم الحكومة الإنكليزية قط بالمعاهدة؛ ولم يعرف عنهم [الإنكليز] التمسك بأي اتفاق أبرموه مدة تزيد عن عشر سنين. لقد ضمنوا الاستيلاء على البلدان بواسطة الخداع. لكن الحكومة الروسية تلتزم كلمتها التزامًا صارمًا. **الإنكليز لصوص من سلالة غير معروفة، انطلقوا مؤخرًا، وامتلكوا جميع ما كسبوه بالمكائد**. بينما وجدت الدولة الروسية منذ زمن الإسكندر المقدوني.

خامسًا. يتميز الروس بالكرم واللين حتى مع أعدائهم. على سبيل المثال، منح الإمبراطور الروسي فترة سماح مدتها 30 سنة للسلطان محمود والد عبد المجيد خان، سلطان تركيا، في وقت كان فيه (السلطان)، بدوافع مثيرة للشبهة، يدمر 40.000 من جيشه، ويعبر عن عجزه عن مقاومة غزو روسي محتمل لأراضيه. وبعد انتهاء هذه المدة (30 سنة) استولت الحكومة الروسية على 70 مدينة من السلطان.

سادسًا. الملكية في إنكلترا تفتقر إلى السلطة في الدولة، ما يجعلها تحت رحمة البرلمان، لكن إمبراطور الروس كلي القدرة، على الرغم من وجود برلمان [مجلس الدولة؟].

وعندما تناول الشؤون الهندية، لاحظ أنه يعتبر نانا راو أحمق، فبقدر ما قطع أيدي بعض الجزارين قبل أن يستولي على كاونبور، أثار حفيظة المسلمين ضده؛ وأشار إلى نجاح 300 جندي إنكليزي في الاستيلاء على بيلي غارد في لوكنو ومنزل جنرال ملك أوده؛ وإلى آلاف الهندوستان (المتمردين) الذي ألقوا أنفسهم في نهر غومتي وغرقوا...إلخ[1].

قد تبدو الملاحظات الأخيرة وكأنها تشير إلى اهتمام بالشؤون الهندية عمومًا وبالثورة (العصيان) بوصفها حربًا على البريطانيين على وجه الخصوص.

1 موجز كابول، ص 47 (113).

يبدو جمال الدين في هذه الوثائق مجرد ناشط سياسي، تربطه علاقات ربما مع روسيا، أو على الأقل يحمل أوراقًا من شخص من خارج أفغانستان. ومن المفترض أن هذه الأوراق أو الحجج التي قدمها جمال الدين قد أقنعت الأمير بترقية هذا الأجنبي الشاب على الفور تقريبًا إلى منصب أرفع مستشاريه، أملًا ربما بالحصول على المساعدات العسكرية الأجنبية في الحرب الأهلية الأفغانية. التأثير الحصري الذي أخذ يمارسه جمال الدين في الأمير ليس سوى بداية لكثير من العلاقات المماثلة، ما يشير إلى القدرات الهائلة على الحث والإقناع، بل حتى الشخصية الآسرة وقوة الجدل والحجة لديه. الإشارة الدينية الوحيدة تؤكد عدم الاهتمام بتقديم موقف ديني محدد. وربما تبدو هذه النقطة مفاجئة بسبب النجاح اللاحق لأفكاره الدينية. ومثلما نلاحظ فيما يأتي، لم يتخذ جمال الدين موقفًا دينيًّا معينًا حتى في السنوات التالية مباشرة، في إسطنبول ومصر.

في صيف عام 1868، تدهور الوضع العسكري لأعظم خان، وزادت النقمة الشعبية عليه. عاود شير علي الاستيلاء على قندهار في يونيو، واحتل كابول في سبتمبر، ليعيد ترسيخ نفسه أميرًا. في البداية، واصل أعظم خان القتال، لكنه هرب فيما بعد إلى مشهد أملًا في الحصول على دعم إيراني. وتوفي في صيف عام 1869 وهو في الطريق إلى طهران. وبعد استيلاء شير علي على كابول، تخلي البريطانيون عن سياسة الحياد الإيجابي تجاهه وبدؤوا تزويده بالمساعدات العسكرية والمالية.

تشير الوثائق البريطانية إلى أن جمال الدين لم يحاول البقاء مع أعظم خان، أو الانضمام إليه مثلما تزعم السيرة المعيارية المعتمدة. بل بذل كل جهد ممكن لاستعادة ما تمتع به سابقًا من معونة مالية ونفوذ مع الأمير الجديد شير علي. وأمل على ما يبدو باستمالته إلى برنامجه المعادي للبريطانيين، وتلك مهمة يائسة في ضوء الدعم البريطاني للأمير الجديد.

بعد استيلاء شير علي على العاصمة مباشرة في أوائل سبتمبر 1868، ذكر الوكيل في **يوميات كابول** أن "السيد الرومي أحضر إلى الأمير، الذي أنبه على خدمة رجل مثل أعظم خان الذي لم يكن يهتم بالدين على الإطلاق. أجاب السيد بأنه لم يخدم أعظم خان قط عن طيب خاطر، ويسعده الآن انقطاع الصلة به. قدم له الأمير منزلًا وملابس، وأمر براتب

شهري له"[1]. وفي وقت لاحق من سبتمبر، لاحظ الوكيل "أن السيد الرومي، الذي لم يحقق إلى الآن أي تقدم، أو يكسب موطئ قدم ثابتًا في بلاط الأمير، بدأ الآن يكسب صداقة رجال الحاشية". وفي تقرير بتاريخ نهاية سبتمبر 1868، ضمت **اليوميات** ترجمة لأول رسالة من جمال الدين تدخل إلى هذا السرد:

> منذ اليوم الذي عاد فيه الأمير إلى كابول، بقي السيد الرومي... بسبب تأييده لقضية الأمير محمد أعظم خان، ضيفًا على السردار ذو الفقار خان...

بعث الآن برسالة إلى الأمير، وهذه نسخة منها:

> "أمير المؤمنين، الحمد لله أنك صاحب إدراك وحكمة. تعلمون أن ذو الفقار خان ليس حاتم طي، ولست أنا أشعث معفرًا بالتراب... ولا أنتم مثل محمد أعظم خان الذي نكث بالوعود. طال يومي إلى شهر، وليس لي مكان أستقر فيه. أنت بحر في الشجاعة. فإذا اشتبهت في بشيء لأي سبب، وفعلك نتيجة ملاحظة، أتوسل إليك أن تخبرني. الضيافة مدتها أيام، لا أشهر. المرء يكون ضيفًا لبضعة أيام، لكن يلحقه الخزي إن طالت المدة"[2].

يبدو أن الأمير شير علي لم يقدم له المنزل والراتب كما وعده.

بحلول نهاية أكتوبر، ضاق جمال الدين ذرعًا كما يبدو واضحًا بانتظار البيت والراتب، والحصول على منصب يتمتع فيه ببعض النفوذ لدى الأمير الجديد، مثلما يمكن الافتراض من رسائله. كتب بعدها رسالتي شكوى، واحدة للأمير وواحدة لشقيق الأمير، أثارتا مزيدًا من الشكوك فيه ولذلك قرر طرده من أفغانستان. وأخطأت **اليوميات** كعادتها في كتابة اسم جمال الدين. يقول في رسالته إلى شقيق الأمير، سردار محمد أسلم خان:

---

1 **يوميات كابول**، 8-10 سبتمبر 1868، ص 139.

2 المصدر نفسه، قبل بضعة أيام من 28 سبتمبر، ص 38-39.

"أود إعلامكم أنني قدمت لكم منذ بعض الوقت استرحامًا، لكن بسبب اهتمامكم بالإنكليز، لم تبلغوا الأمير. الإنكليز هم الذين قابلتهم.

أود إبلاغكم بأن ما لدي من مال وأملاك وضروريات الحياة قد استهلك، والآن لا يسمح لي الأمير بالذهاب إلى حيث أريد، ولا يعطيني بيتًا ومعاشًا. أنا حائر في بيت شخص آخر، حيث لا أستطيع ممارسة التجارة في هذه البلاد كي أوفر الوسائل الكفيلة بالحصول على بيت: مواردي قليلة، وهدف رغبتي بعيد. وكما تعلمون، يرجى إبلاغ الأمير، بحيث يأذن لي بالمغادرة أو يوفر لي مسكنًا ثابتًا. وبعون الله سوف يجدني في خدمته. آمل أن تمزقوا هذا الاسترحام.

وداعًا. جمال الدين... إلخ"[1].

ترجمت الرسالة إلى الأمير في هذه الأيام مرتين في الوثائق البريطانية، مرة في **يوميات كابول**، ومرة في **موجز كابول**، مع بعض التنويعات البسيطة. نورد فيما يأتي ترجمتها في **موجز كابول**:

"أمير المؤمنين! سلطان المسلمين! أود إعلامكم بأني مفلس. لقد أنفقت في هذا العمل 716 ليرا ذهبية، تعادل كل واحدة 2/1 10 كابولي، و 240 ماجورًا ذهبيًا يعادل كل واحد 5 كابولي. لهذا السبب أنا يائس الآن، وانتقلت إلى بيت شخص آخر؛ ولو لم تستنفذ مواردي لاشتريت منزلًا لي. **لا الأمير يقول كلمة فيما يتعلق بالهدف المعين**، ولا يقدم مسكنًا أو معاشًا لإعالتي. لم أطلب ملايين أو آلافًا؛ بعد شهر أستطيع قول كلمة في هذه المسألة، لكن من دون مكان أستقر فيه لا أستطيع التأخر لحظة. فإن كنت لا تريد منحي بيتًا أو معاشًا، تفضل علي بالسماح لي بالمغادرة، وامنحني سطرين تذكر فيهما أن فلانًا طردته من البلاد. وداعًا"[2].

---

1 المصدر نفسه، بضعة أيام قبل 1 نوفمبر، الملحق الثاني، ص 55.

2 **موجز كابول**، ص 65 (131).

خلافًا لـ **موجز كابول**، تظهر الترجمة في **يوميات كابول** التوقيع بصيغة "وداعًا. جمال الدين". كما تضيف في الترجمة جملة "ذو الفقار خان رفضني فورًا 40 مرة"[1]. يكتب الوكيل، تعليقًا على الرسالتين وقرار الأمير اللاحق بطرد جمال الدين، قائلًا: "توصل الأمير بعد متابعة الرسالتين كلتيهما إلى قرار مفاده أن هذه الشخص يسعى وراء هدف خاص به، ولذلك يعتبر إقامته في أفغانستان حافلة بالأخطار على البلاد؛ منحه 12 تومانًا نفقات طريق، وأمر بطرده على الفور إلى فارس عن طريق قندهار وهراة"[2].

يحمل المدخلان الأخيران في **يوميات كابول** حول جمال الدين تاريخ نوفمبر 1868. يذكر الأول رسالتين أخريين إلى الأمير وطرده الفوري لاحقًا:

نظرًا إلى أن الترتيبات التي أعدت سابقًا لطرد السيد الرومي من كابول (من قبل الحكومة الأفغانية) ما زالت معلقة، كتب هذا الشخص رسالتين أخريين إلى الأمير، حافلتين بجميع الألفاظ النابية؛ ما أثار سخط الأمير وانزعاجه، ولذلك أعطى حاكم كابول أوامر قاطعة بطرده على الفور. ومن ثم، طرد في هذا اليوم، ونقل على مراحل باتجاه قندهار تحت حراسة أربعة من الخيالة. وعند الوصول إلى هناك، سيطرده الناس من بلدهم إلى أرض أجنبية[3].

يأتي أخيرًا، في نهاية نوفمبر، أهم/ وآخر تقرير ذكر فيه أن جمال الدين كشف عن نفسه، وأعلن أنه عميل روسي وطلب مرة أخرى الذهاب إلى بخارى. ولأن ذلك كله يعتمد على ما يبدو على كلام أحد رجال الحاشية، فإنه أبعد ما يكون عن اليقين، لكنه لا يناقض أبدًا المعلومات التي وصلت إلى البريطانيين من مصادر أخرى (مثلما لاحظنا آنفًا، تظهر الرغبة في الذهاب إلى بخارى في تقرير بريطاني مبكر وفي قصيدتين لجمال الدين وردتا في **الوثائق**):

> تأكد من أحد رجال الحاشية أن السيد الرومي كشف عن نفسه صراحة للأمير بوصفه عميلًا روسيًا وعبر عن رغبة في عقد تحالف بين الحكومتين

1 **يوميات كابول**، بضعة أيام قبل 1 نوفمبر، الملحق الأول، ص 54-55.

2 المصدر نفسه، بضعة أيام قبل 1 نوفمبر، ص 54.

3 المصدر نفسه، بضعة أيام قبل 12 نوفمبر 1868، ص 505-507.

الروسية والأفغانية. فقال له الأمير: "أعرف جيراني تمامًا، وأنا مطلع على ظروف الحكومة الروسية؛ وإقامتك منذ الآن في البلد لا تسرني". ورفض طلبه بالسماح له بالذهاب إلى بخارى، وأمر بإرساله على مراحل إلى قندهار، وطرده بعدها من البلاد[1].

توفر هذه الوثائق، التي تعطي معلومات كثيرة ولم تلمح إليها أي سيرة، ما يكفي من المادة لعدة استنتاجات جديدة وحتى مزيد من الأسئلة الجديدة.

ومع أن الوثائق تتضمن وصف جمال الدين بأنه عميل روسي، إلا أننا نعلم أن الممثلين البريطانيين في أفغانستان حرصوا كثيرًا على العثور على مثل هؤلاء العملاء، وأن جمال الدين ضخم في مناسبات أخرى روابطه مع الحكومات الأجنبية، ولذلك لا يمكن اعتبار أن هذه النقطة قد حسمت. يمكن أن نصدق أن جمال، الذي أظهر حتى الآن عداء قويًّا للبريطانيين، كان يحاول حشد ما لديه من قدرة على الإقناع لدفع الأمير إلى انتهاج سياسة معادية للبريطانيين. ولأن الأمير بحاجة إلى مساعدة عسكرية خارجية لمجرد الحفاظ على موقعه الداخلي، فقد عمل جمال ما بوسعه لتشجيعه على التحول إلى الروس وقطع العلاقة مع البريطانيين المكروهين. لكن لا يمكن نفي احتمال أن جمال الدين لديه صلة مع بعض المسؤولين الروس وتلقى التشجيع منهم.

تظهر الوثائق أن جمال الدين أخفى منذ عام 1866 أصله الإيراني. وربما رغب بتقديم نفسه باعتباره سنيًّا، أو ممثلًا لأقوى دولة سنية، السلطنة العثمانية. من المحتمل أيضًا أن هناك شيئًا ما في ماضيه الإيراني حرص الآن، كما فعل لاحقًا، على إبقائه مخفيًّا، أو أن لديه أسبابًا أخرى وراء زعمه بأنه من إسطنبول.

تكذب الوثائق قصة جمال الدين، كما كررها لاحقًا كتاب السير، عن عمله مستشارًا لدوست محمد خان وعن وجوده في أفغانستان منذ عام 1863 أو قبل ذلك. إذا لم يره

1 المصدر نفسه، بضعة أيام قبل 23 نوفمبر 1868، ص 417-418.

المراسل الإخباري، الذي بقي في القصر عدة سنوات، ولا غيره من المخبرين الحكوميين، قبل وصوله إلى القصر. ويمكن تفسير تأثيره المفاجئ في أعظم خان بالأوراق التي ذكر أنه جلبها معه، أو الجاذبية الشخصية الاستثنائية والقدرة الذهنية اللتين نجح بواسطتهما طوال حياته في الوصول إلى رجال السلطة والمتميزين من أصحاب البصيرة والفطنة.

تبين الوثائق أن جمال الدين قدم نفسه بوصفه مستشارًا سياسيًّا، وليس مصلحًا أو شخصية دينية. ومع أن عبارة "لا يتبع على ما يبدو دينًا معينًا" في التقرير الإنكليزي ربما تكون ترجمة خاطئة عن جملة فارسية تعني أنه لا يتبع مذهبًا أو طائفة محددة، فإن هذه الأخيرة لا تشير إلى موقف ديني محدد. والوثائق الأفغانية هي من المصادر العديدة التي تشير إلى أن جمال الدين بقي على أقل تقدير حتى عام 1881، تاريخ **الرد على الدهريين**، غير مهتم على نحو خاص بتقديم نفسه بوصفه شخصية دينية. من ناحية أخرى، تدل إشاراته إلى الله والنبي في فقرات دفتر الملاحظات، الوارد آنفًا، إلى أنه آمن بهما وعرف نفسه بأنه مسلم.

من المهم أيضًا أن ظهور جمال الدين أول مرة تحت ضوء التاريخ يجب أن يشمل لا مجرد الخطط السياسية، بل الفاشلة أيضًا. لقد ظل طوال حياته المهنية مشاركًا باستمرار في مخططات وبرامج سياسية معقدة. وعلى الرغم من ذكائه المؤكد دون شك، كثيرًا ما بالغ فيما يمكن لزعيم مسلم أن ينجزه على صعيد التأثير في الحكومات الغربية القوية، ونستطيع تفهم نفاد صبره في انتظار النتائج الدرامية المؤثرة. كان تحالف الأفغان مع الروس لمحاربة البريطانيين هدفًا نمطيًّا، لا يشير إلى مجرد الافتقار إلى الواقعية السياسية فحسب، بل إلى أن تجربته مع البريطانيين جعلته يعتبرهم الخطر الرئيس لاستقلال المسلمين ودفعته إلى البحث عن أي طريقة تقريبًا لإضعاف سلطتهم عليهم.

توفر الوثائق الفارسية معلومات إضافية عن الحقبة الأفغانية من طبيعة أكثر خصوصية وشخصية. الفقرة التي كتبها جمال الدين في المفكرة وسجلت تواريخ رحلاته مذ غادر "المكان المشرف" (مدن العتبات المقدسة في العراق على الأرجح) في سبتمبر-أكتوبر 1865، مرورًا بإقامته في طهران، وطوس، وهراة، وقندهار، وكابول التي دخلها في 24 أكتوبر

1867، وغادرها في 6 نوفمبر 1868، تحدد أيضًا تاريخ نفيه الأخير من قندهار في 11 ديسمبر 1868 (غادر جمال الدين قندهار إلى بومباي، كما تؤكد **الوثائق**)[1].

تأتي مادة أكثر أهمية من إقامة جمال الدين في كابول من أكتوبر 1867 إلى نوفمبر 1868. ثمة رسالة منه إلى الأمير الجديد أعظم خان في الوقت الذي دخل فيه إلى كابول، تقول إن دعوة الأمير وصلت إليه، وإنه تحت راية عدله، وإنه يأمل بأن يخصص له مسكنًا قريبًا منه -طلب سرعان ما لباه الأمير بتوفير مسكن له في مجمع قلعة بالا حصار. هنالك أيضًا التماس من جمال الدين للأمير طلب فيه إطلاق سراح شخص معين، مجهول الاسم، سجن كما يقول بسبب عداوة بعض العلماء المشاغبين[2]. وصوّر التماس يشير ربما إلى الرجل ذاته، من أشخاص آخرين، يطلب من الأمير طرد شخص دعي بـ"الوهابي"، اتهم بإفساد الدين، وسجنه أبوه وأمر بطرده كما قيل[3]. شملت صورة غير مكتملة رسالة من أعظم خان ردًا على رسالة جمال الدين. تصف **الوثائق** جواب الأمير بأنه يعبر عن الحزن على رحيل جمال الدين المقترح[4]. ومن المرجح أن ذلك يشير إلى حقبة اتسمت فيها العلاقة بين الاثنين بالبرود وإلى اقتراح جمال الدين بالمغادرة، حسبما ذكر في الوثائق البريطانية. هنالك رد حول الموضوع ذاته على طلب من السيد، كتبه الأمير. يقول إن رسالة السيد التي تطلب المغادرة إلى بيشاور وصلت، وأن الأمير لا يمكن أن يشعر بالسعادة في غياب السيد، وإذا رغب السيد في قطع العلاقات فإن الأمير سيعطيه الإذن مكرهًا[5]. لا نعلم لماذا أراد السيد المغادرة، وهل أراد فعلًا الذهاب إلى بيشاور، ولماذا.

---

1 **الوثائق**، ص 9، وثيقة 91؛ صورة 8، وجدول التواريخ.

2 المصدر نفسه، لوحة 3، صورة 7؛ ص 5 و لوحة 2، صورة 4.

3 المصدر نفسه، صورة غير مرقمة بين 89 و 90، لوحة 41. الوهابية دعوة متشددة لتنقية الدين من البدع نشأت في الجزيرة العربية في القرن الثامن عشر وامتد تأثيرها إلى الهند وغيرها. وفقًا لجزء من السيرة الواردة آنفًا، اتهم بعضهم جمال الدين بأنه وهابي.

4 المصدر نفسه، ص32، الرسالة 123؛ لوحة 40، صورة 88.

5 المصدر نفسه، ص32، الرسالة 124؛ لوحة 40، صورة 89.

أخيرًا، هنالك بعض الملاحظات التي كتبت بأسى في الشهر الذي طرد فيه السيد من كابول. إحداها عبارة استعملها سابقًا وسوف يستعملها لاحقًا: "الغريب في الأرض المنفي عن الأوطان، جمال الدين الحسيني الإسطنبولي". والأخرى: "كتبت هذه في منزل سردار ذو الفقار في أشد حالات شقاء الفكر وحزن القلب في مدينة كابول"[1]. وقعت وثائق كثيرة باسم البلد الأصلي، "الإسطنبولي"، ولا توجد إشارة في أي منها إلى أصله الإيراني أو الأفغاني.

قبل أن يغادر كابول بأسبوع، حين صدر الأمر بطرده، كتب بالفارسية بيانًا مثيرًا للاهتمام بأسلوب نثري مقفى، يظهر أن معتقداته آنذاك (وفيما بعد) موضوع سبب إرباكًا لكثيرين وأثار جدلًا خلافيًّا فيما بينهم:

الإنكليز يعتقدون أنني روسي

والمسلمون يظنونني مجوسي

والسنة يعتقدون أني رافضي

والشيعة يرون أني ناصبي

وبعض محبي الخلفاء الأربعة اعتقدوا أني وهابي

وبعض الإماميين الأتقياء تخيلوا أني بابي

والموحدون تصوروا أني مادي

وعند المؤمنين الأتقياء مذنب لا يعرف التقوى

والمتعلمون اعتبروني جاهلًا لا يعلم

والمؤمنون حسبوا أني آثم كافر

لا الكافر دعاني إليه

ولا المسلم اعترف بي

نفيت من المسجد ورفضت في المعبد

---

1 المصدر نفسه، ص 10 (مفكرة 1، ص 97)؛ لوحة 3، صورة 10.

أنا في حيرة من أمري، على من أعتمد ومن أحارب

رفض أحدهم يتطلب توكيدًا من الآخر

وتوكيد واحد يجعل الأصدقاء ضد نقيضه

لا يوجد سبل للنجاة من قبضة طائفة

لا يوجد مسكن ثابت لي لأحارب الحزب الآخر

أجلس في بالا حصار في كابول، يداي مغلولتان، ورجلاي مكسورتان، أنتظر رؤية ستر المجهول ينكشف أمامي وأعرف أي مصير تخبئه لي هذه السماء الحاقدة[1].

مع أن الأسلوب المقفى ربما يفسر بعض التهم التي ذكرها الأفغاني، فإن عددها وتشابهها مع الشكوك اللاحقة يثيران الانتباه.

توفر وثائق هذه الحقبة أيضًا مثالًا على الفارق بين آراء جمال الدين الخاصة وتلك التي عبر عنها أمام العامة من أجل أهداف سياسية محددة. في صورة نسخت من مفكرة شخصية، تعود معظم محتوياتها إلى رحلة جمال الدين إلى إسطنبول عام 1870، يعبر عن آراء سلبية حول الزعماء الأفغان في تلك الحقبة مشابهة لتلك التي عبر عنها بعض المراقبين الآخرين. ليس من الواضح هل كتب الوثيقة لنفسه أم هي تقرير خاص إلى شخص آخر، لكن محتوياتها على أي حال تتعارض مع امتداحه لسنوات عديدة فيها بعد شجاعة الأفغان، ومبادئهم السامية، واستقلاليتهم. تقول الفقرة (المقاطع بين هلالين صغيرين آيات قرآنية أو أحاديث نبوية كتبت بالعربية، بينما كتبت البقية بالفارسية):

موجز لحالة الشعب في أفغانستان

مثلما أصبح واضحًا لهذا الكاتب: تشبه حالة المطالبين بالسلطة في بلاد الأفغان حالة أحبار اليهود وآلهتهم، الذين يعتبرهم الأتباع معينين من أوليائهم

---

1 المصدر نفسه، لوحة 3، صورة 9.

المقدسين، ويعودون إليهم ويتضرعون في جميع أفعالهم، ويعتبرون جميع ممتلكاتهم وثروتهم من أملاك تلك الطائفة، بما في ذلك حتى الحياة والموت، والغنى والفقر، والمجد والذل. كما يعتبر المطالبون بالسلطة أنفسهم معينين إلهيًا، مع فهمهم الفاسد وآرائهم الخاطئة التي تهب الأرض لواحد أحيانًا وتصادرها من آخر. و"أولئك الذين..." (ص55)

وحالة الجهلة في تلك الأرض الذين يزعمون العلم ويطلبون متاع الدنيا ويظنون أنفسهم طلبة علم [يقصد العلماء وطلاب المدارس الدينية] تشبه حالة الخمر والمسكرات. فمع أن فائدة هؤلاء محدودة، تقتصر على التعليمات المتعلقة بضروريات الحياة اليومية من صوم وصلاة، فإن ضررهم أكثر من نفعهم، بسبب انتهاكاتهم وتغييراتهم العديدة، من أجل مصلحتهم، لشرع الله، كما يروجون كثيرًا من الفتاوى لتحقيق مآربهم الشخصية. فإذا قال أحد شيئًا ضد رغبات أفراد هذه الفئة يصدرون فتوى بتكفيره. "ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون".

وحالة السردارات والضباط والمسؤولين عن الأرض كحال الخشب المسندة، وأصنام قريش. "ليست لها سلطة على أي شيء، ولا تحيا ولا تموت". لا يملكون الحس البدهي السليم ولا يحلون المشكلات؛ ولا يملكون شجاعة وبسالة، بحيث يمكنهم حمل السيوف في ساحات المعارك. وعلى شاكلة الانتهازيين من المتصوفة، يميلون حيث تميل الريح؛ وأي جانب يرونه قويًا يوجهون خيولهم بسرعة نحوه. وليست لديهم أياد كريمة يتصدقون بها بدرهم على الفقراء، ولا لسانًا محسنًا ينطقون به كلمة طيبة دفاعًا عن غريب. في التكبر والتيه مثل فرعون وهامان وفي الخيانة والغدر هم الشيطان نفسه. "إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون"[1].

---

1 المصدر نفسه، لوحة 4، صورة 13-14. **باكدامان**، ص43. تعتقد باكدامان أن شكل الأصل وأسلوبه يشير إلى أنه تقرير موجه إلى سلطات خارج أفغانستان.

يتوافق هذا البيان عن رأي جمال الدين بالأفغان بعد وقت قصير من اتصاله بهم، مع ما كان يذكره البريطانيون والهنود في أفغانستان عن أن كثيرًا من الزعماء الأفغان في هذه الحقبة غير جديرين بالثقة. لكنه يتناقض مع الصور المؤمثلة العديدة عن الأفغان باعتبارهم أمة نشأت "على الجلادة والإقدام فكانت أمة حربية لا تدين لسلطة الأجنبي عليها"، كما رسمها جمال الدين في وقت لاحق في كتابه **تتمة البيان في تاريخ الأفغان** الذي خطه في القاهرة عام 1878.

تثبت الأدلة، وإشارة في الصحيفة المصرية مصر إلى المخطوط المكتمل الجديد في يناير 1879 أن الكتاب ألفه جمال الدين بعد وقت قصير من بداية الحرب الإنكليزية-الأفغانية (1878-1880)، الذي مثل اندلاعها آخر حدث ذكر في الكتاب[1]. في عام 1878 كان جمال الدين في مصر، المهددة آنذاك من القوة المتعاظمة لبريطانيا وفرنسا، وبدا من الطبيعي بالنسبة إليه، في مقدمة الكتاب أن يركز على شجاعة الأفغان في مقاومة مطالب البريطانيين، ودعوة الحكام المسلمين الآخرين إلى الاقتداء بمقاومة الأفغان ضد البريطانيين[2].

عند نهاية القسم التاريخي من الكتاب، يمتدح جمال الدين شير علي (الأمير الذي طرده)، ويقول إنه "كان محبوبًا من الناس لسماحة أخلاقه وعدم ميله إلى الظلم". وبحلول عام 1878 قطع شير علي علاقته بالبريطانيين، وكان لا يزال حاكمًا لأفغانستان حين اندلعت الحرب الأفغانية الثانية، ولذلك لم يكن إطراؤه مفاجئًا. كما امتدح منافس شير علي في ستينيات القرن، أعظم خان، بوصفه "عاقلًا محبًّا للعدل، ولكن أحوجته الضرورات والحوادث الكونية إلى الجور والظلم". يتناول جمال الدين بعض القادة العسكريين ("سرداري الأفغان

---

1 جمال الدين الأفغاني، **تتمة البيان في تاريخ الأفغان**، ت. علي يوسف الكيريدلي (القاهرة، 1901)، ص 135-137 [**تاريخ الأفغان** من الآن فصاعدًا]. يشير جمال الدين إلى أن عبد الرحمن خان ما زال يعيش في سمرقند، التي غادرها عام 1880؛ ويحدد تاريخ اندلاع الحرب في عام 1295 (1878)، لكنه لا يذكر هروب شير علي من كابول في أوائل عام 1879 أو موته في وقت لاحق من تلك السنة. ما يثبت أن تاريخ الكتابة يعود إلى ما قبل عام 1880، ويؤكد تاريخ 1878. كما تأكد هذا التاريخ في صحيفة **مصر** (الإسكندرية)، ع 28 (9/ 6/ 1879).

2 **تاريخ الأفغان**، ص 11-12.

وخوانينهم") في أثناء الحرب الأهلية الأفغانية، ويقول إنهم "ما كانوا يعدون الخيانة رذيلة، ولا يستنكفون من ارتكاب العار"، ما أجبر أعظم خان على "إيثار ولده الشاب الذي كان في الحقيقة سببًا لخيبته وزوال ملكه بجعله إياه رئيسًا لجيوش قندهار". ويضيف أن أعظم خان كان في شؤون الاعتقاد "متمذهبًا بمذهب الصوفية القائلين بوحدة الوجود"[1]. يعبر هذا الوصف بأكمله على الأرجح عن تجربة جمال الدين مع أعظم خان، مع أنه لم يقل شيئًا في كتابه عن دوره هو أو حتى حضوره في أفغانستان خلال هذه الحقبة.

ربما نستطيع أن نخمن، بغض النظر عن تحفظاته في السر على شخصيات الزعماء الأفغان، أنه بدأ في السنوات اللاحقة الإعجاب بهم بسبب سماتهم الحربية ولا سيما مقاومتهم للتعديات البريطانية، وهما من الخصائص التي أمل أن يقتدي بها الزعماء في العالم الإسلامي. ولهذا كان من الطبيعي أن يركز في كتاباته إلى الجمهور على هذه السمات الأفغانية المميزة التي أراد أن تلهم الآخرين.

نعرف ما يكفي الآن لتقديم صورة واضحة لأنشطة السيد جمال الدين في أفغانستان. وهي تشمل خططًا لمناهضة البريطانيين، ربما بالتعاون مع الروس، ولا علاقة لها بالأنشطة الدينية والإصلاحية التي أصبح اسمه يرتبط بها. ويشير التغاير بين الحقبة الأفغانية الفعلية وما أبلغ به جمال الدين أتباعه إلى فجوة بين كلماته، مثلما تكررت في السيرة المعيارية المعتمدة، والسجل التاريخي. ولا ريب أن قوة شخصية جمال الدين، كما أثبتها تأثيره النافذ في الأمير أعظم خان، واهتمامه الشديد بتخليص الشرق من النفوذ الاستعماري البريطاني، من الملامح المتكررة في حياته تكشفت أصلًا بخط نافر في القصة الحقيقية لإقامته في أفغانستان.

---

1 المصدر نفسه، ص 130–136.

4

إسطنبول: 1869-1871

تظهر لنا الوثائق أن جمال الدين ذهب إلى بومباي (حيث ظهر فيها في مارس-أبريل 1869) بعد مغادرة قندهار في ديسمبر 1868، ثم وصل إلى القاهرة في يوليو 1869. تبدو السيرة المعيارية المعتمدة دقيقة على الأرجح حين تقول إنه ذهب من الهند إلى القاهرة، حيث بقي أربعين يومًا، ثم غادر إلى إسطنبول في أواخر عام 1869. وفيما يتعلق بأنشطته في بومباي ومصر عام 1869، لا يوجد حتى الآن سوى ما تقوله السيرة المعتمدة. فبعد أن أخطأت في الإشارة إلى أنه غادر أفغانستان طوعًا للحج إلى مكة، تقول إنه استقبل في الهند بالتكريم والإجلال، لكن لم تسمح له السلطات البريطانية بالاجتماع مع العلماء إلا تحت مراقبتها. ثم تذكر أنه تردد مرارًا على الأزهر في القاهرة، وقدم دروسًا إلى الطلاب[1]. تضم بعض السير مزيدًا من الروايات المفصلة عن هذه الحقبة وتذكر أن البريطانيين طلبوا منه/ أو أجبروه على مغادرة الهند، لكن نظرًا إلى أنها جميعًا تعتمد على كلام جمال الدين وتلاميذه على ما يبدو، يستحيل الآن التأكد من مدى دقتها.

فيما يتعلق بإقامة جمال الدين في إسطنبول بين عامي 1869-1871، تبدو السيرة المعتمدة أقرب إلى الحقيقة مقارنة بالسنوات السابقة، لكنها تظل تتصف بالحقائق المشوهة وغير

---

1 محمد عبده، السيرة، في الرد على الدهريين، [السيرة من الآن فصاعدًا]. انظر أيضًا:

E. G. Brwone, *The Persian Revolution of 1905-1909* (Cambridge, 1910), p. 6

الوثائق، ص 16، 20.

المنطقية. هنالك مصادر تركية معاصرة توفر سجلًا أفضل للأحداث، واستخدمها بأسلوب فعال نيازي بيركس[1]. واعتمادًا على عمل بيركس، والمصادر التي استخدمها، وبعض الوثائق العثمانية الإضافية، وبعض المواد حول هذه الحقبة في **الوثائق**، يمكن إعادة بناء بعض أقوال جمال الدين وأفعاله في هذه الحقبة الإسطنبولية. لكن مقارنة بالحقب المتأخرة، لا يتوفر إلى الآن سوى القليل من الوثائق التي يمكن الاعتماد عليها، حتى في إسطنبول ذاتها.

لا نعلم لماذا ذهب الأفغاني، الذي بدأ الآن يتخذ هذا الاسم، إلى إسطنبول في هذا الوقت. نستطيع ربما أن نخمن من النبرة الإصلاحية والتحديثية في أقواله وأفعاله هناك أنه تأثر بإسطنبول بوصفها مركز القوة والتحديث في العالم الإسلامي. تزامنت إقامته في المدينة مع المرحلة الأخيرة من حقبة "تنظيمات" الإصلاحية. إذ أطلقت في هذه السنوات مبادرات إصلاحية كبرى في قطاعي التعليم والقانون، وبلغ الوزيران الإصلاحيان البارزان نهاية العمر -حيث توفي فؤاد باشا في عام 1869، وعالي باشا في عام 1871. أما عضوية الأفغاني في مجلس المعارف الرسمي التحديثي، وصلاته مع الجامعة الجديدة، "دار الفنون"، ومحتوى خطبه ومحاضراته، فتظهر كلها هذا الجانب من اهتمامه بإسطنبول.

ربما يصح أيضًا القول إن إسطنبول اجتذبته بوصفها العاصمة الرئيسة للعالم الإسلامي. وبحلول عام 1869، بدأت أفكار الجامعة الإسلامية تظهر في الأجواء، مع أنها لم تجد الدعم والمؤازرة إلا بعد وفاة عالي باشا في عام 1871 وما تلاها من إقرار بالحكم المباشر للسلطان عبد العزيز. يجب أن نتذكر أن مناشدات السلطان العثماني للمساعدة ضد غزو الكفار، ظهرت قبل ذلك من المسلمين الهنود. بل إن الدول الإسلامية في آسيا الوسطى، حين واجهت الغزو الروسي، ردت بقوة أكبر باتجاه السلطان. في ستينيات القرن، مع غزو الروس

---

1 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal, 1964), pp. 181-188;

نستشهد بها لاحقًا بأهم الفقرات. يحصر بيركس نفسه في إطار مناقشة علاقات جمال الدين بالجامعة والهجمات التي شنت عليها، نظرًا إلى أن هذا الموضوع متصل بسرديته. قرأت عددًا من المصادر العثمانية الأولية قبل أن نشر كتاب بيركس وتوصلت إلى نتائج مشابهة حول إقامة الأفغاني في إسطنبول (1869-1871).

أراضي المسلمين في وسط آسيا، بدأ حكامها إرسال المبعوثين إلى إسطنبول طلبًا للعون، وتلقى السلطان عبد العزيز التشجيع على المطالبة بمنصب الخليفة حسب النمط الإسلامي المبكر، الذي يتضمن نوعًا من السيادة على المسلمين جميعًا. لكن من المستحيل معرفة مدى تأثير هذه الحركات، التي كانت في مراحلها المبكرة، في جمال الدين خلال هذه الفترة. ومن الجدير بالذكر أن جميع صلاته المعروفة في أثناء هذه الرحلة إلى إسطنبول كانت مع دعاة الغربنة والتحديث الذين لم يرتبطوا بالوحدة الإسلامية بوجه خاص. فإذا لم تجتذب أفكار الوحدة الإسلامية الأفغاني في هذه المرحلة المبكرة، فمن المرجح أنها على وشك اجتذاب الدستوريين الليبراليين من "العثمانيين الشباب" (Yeni Osmanlilar) والتحديثي نامق كمال -بوصفها وسيلة للحد من التأثير الغربي الطاغي والتعديات على أراضي المسلمين، لكن ليس بوصفها حاجزًا يمنع الأفكار المستلهمة من الغرب[1]. لا توجد إشارة في مثل هذه النشاطات والخطابات والمحاضرات التي وصلت إلينا إلى الوحدة الإسلامية في هذا الوقت، أو في عديد من السنوات اللاحقة.

ومع أن الأفغاني لا يعد في هذا الوقت شخصًا مهمًا مثلما تزعم السيرة المعيارية المعتمدة، لكنه سيدخل قريبًا على ما يبدو بعضًا من أرفع الأوساط التعليمية. نجده يلقي خطابًا في

---

1 فيما يتعلق بنامق كمال -وهو يشابه الأفغاني من بعض الجوانب في الدعوة إلى التحديث، والجامعة الإسلامية، والدفاع عن التراث الإسلامي- انظر:

Serif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought* (Princeton, 1962), chap. X; and Berkes, *op. cit.*, pp. 209–222.

لا يوجد دليل يثبت تفاعلًا مباشرًا بين أفكاره وأفكار الأفغاني، لكن ربما حدث ذلك. فيما يتعلق بتطور الشعور بالوحدة الإسلامية بدءًا من ستينيات القرن وارتباطاته بآسيا الوسطى، انظر على وجه الخصوص:

Roderic H. Davidson, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876* (Princeton, 1963), pp. 270–279.

إضافة إلى المصادر الواردة فيه. ومثلما يلاحظ ديفيدسون (ص 275–274): "ابتكرت الدعوة إلى الوحدة الإسلامية في العالم الإسلامي خارج الدولة العثمانية. إذ أمل بعض المسلمين الترك، الذين تعرضوا لتهديد روسيا ورغبوا في الحصول على دعم السلطان، بأن يعلن الجهاد. كما أراد بعض المسلمين الهنود، الذين تاقوا إلى مجدهم المندثر وحزنوا عليه، إعلان الجهاد، لكن ضد بريطانيا. ومن بين هؤلاء جماعة من المنفيين الذين عاشوا في إسطنبول، اعتمادًا على رواتب منحتها الحكومة العثمانية، وتمتعوا بصلات إسلامية واسعة".

مراسم افتتاح الجامعة الجديدة في فبراير 1870، بعد بضعة أشهر فقط من وصوله إلى إسطنبول. بينما كان جميع الخطباء الآخرين شخصيات نافذة في ميدان التعليم الحديث: صفوت باشا، وزير المعارف؛ منيف، رئيس مجلس التعليم؛ تحسين، مدير الجامعة؛ جين أريستوكلز، عضو مجلس المعارف. ليس من الواضح كيف تلقى الأفغاني هذه الدعوة، أو يجب أن تكون كذلك بالنسبة إلى الذين ينظرون بعين النقد إلى سيرته. تخبرنا السيرة المعتمدة أن الأفغاني كان مشهورًا وقت وصوله إلى المدينة. لكن في ضوء ما هو معروف الآن عن سنوات الأفغاني المبكرة، نسأل: ما الذي اشتهر به في هذا الوقت؟ هل هو زعمه في أفغانستان بأنه من إسطنبول وبدأ الآن فقط يدعو نفسه الأفغاني؟ يصعب تصور ذلك. تظهر حقيقة أنه توقع قبولًا بوصفه أفغانيًّا أن معظم الذين تعامل معهم الآن لم يعرفوا بالتأكيد تاريخه السابق.

لكن يبدو أن الأفغاني اتصل بعد وقت قصير من وصوله ببعض الشخصيات البارزة في إسطنبول. ومع أن قصة السيرة المعيارية المعتمدة عن لقاء مبكر مع عالي باشا غير مؤكدة على الإطلاق، فإنها قد تكون صحيحة. والمؤكد أكثر اتصاله الوثيق بتحسين أفندي، مدير الجامعة الجديدة. إذ واجه هذا العالم، الدهري، والمفكر الحر اتهامات مستمرة بالكفر، ولا سيما بعد تنامي ردة الفعل الإسلامية في إسطنبول التي بدأت في عام 1871 تقريبًا[1]. هنالك تحديثي وتقدمي آخر اتصل به الأفغاني خلال هذه الرحلة وفيما بعد هو منيف أفندي، رئيس مجلس المعارف، الذين عين فيه الأفغاني في يوليو 1870. عرف جمال الدين أيضًا وزير المعارف الإصلاحي صفوت باشا. تشمل الوثائق قصيدة كتبها الأفغاني "في مديح رشدي

---

1 فيما يتعلق بتحسين أفندي والجامعة، انظر:

Mardin, *op. cit.*, pp. 222–224;

Davidson, *op. cit.*, pp. 249–250.

الكتابان من أكثر المراجع فائدة للاطلاع على خلفية إقامة الأفغاني، مع أنهما فيما يتعلق بالأفغاني نفسه يتبنيان قصص المؤلفين الأتراك وغيرها من المصادر الثانوية. يمكن العثور على موجز لحياة تحسين أفندي تؤكد الأفكار الراديكالية والمادية لهذا الزميل المقرب والنصير القوي للأفغاني، في كتاب:

Berkes, *op. cit.*, pp. 180–181.

راشا، وزير الداخلية العثماني"، وذكرت اسم مضيفه في إسطنبول، إسماعيل بيك وهبي، مفتش مصلحة سك العملة[1].

وفي غياب أي دليل حاسم ربما نخمن أن بلاغة الأفغاني، وذكاءه، وشخصيته الآسرة، لها علاقة بتقدمه السريع نسبيًا -تقدم حصل في عديد من البلدان التي زارها. ويحتمل أيضًا أن الأفغاني، بوصفه واحدًا من العلماء السنة، حسب زعمه، أمكنه أن يساعد التحديثيين عبر إضافة قدسية دينية على ابتكاراتهم التعليمية[2]. ما يمكن إظهاره بوضوح حول هذه الحقبة هو صلة الأفغاني بالمساعي المبذولة لتشجيع تحديث التعليم بوصفه وسيلة لتقوية القدرات الذاتية وتدعيمها.

---

1 تضم **الوثائق** ص 11-12و 86-87، قصيدة إلى رشدي باشا، وبندًا آخر عن إقامته في إسطنبول، وفقرة في مفكرة الأفغاني الشخصية تقول إنه يقيم في المدينة في حي السلطان الفاتح في منزل حاجي بيك وهبي، ويدرس كتاب **الجفر** (مبحث سري/ باطني يتناول خصائص الحروف ويستخلص منها تكهنات عن الأحداث المستقبلية)، وموقعة باسم جمال الدين الحسيني الأفغاني. وربما يضيف التحقيق في أوراق رجال عرفوا باتصالهم بجمال الدين، إن وجدت، إلى معلوماتنا المحدودة عن هذه الإقامة. لكن لسوء الحظ، لم يدرج الأرشيف العثماني حتى الآن أي وثائق عن جمال الدين خلال هذه السنوات.

2 في رسالة خاصة بتاريخ 31 ديسمبر 1964، يكتب الأستاذ بيركس: "لن أفاجأ إن عثرت يومًا ما على وثائق تظهر أن [جمال الدين] كان في تركيا قبل ذهابه إلى أفغانستان. ليس ثمة سر في استقبال عالي باشا [للأفغاني]. لدينا نموذج فامبري. يجب أيضًا أن نخفض سقف تفاخره... مثل كيف جعل نفسه بسهولة معروفًا ومتميزًا في تركيا عام 1870؟ هل حصل ذلك فعلًا؟ يجب علينا -على الأقل في الوقت الحالي- أن نحرر أنفسنا من الاعتقاد التقليدي بأنه استقبل بحماسة ومنح أعلى مراتب الشرف والتقدير حالما وصل. فهل حدث ذلك فعلًا؟ أشك في الأمر. لا بد أنه كافح وجاهد ليعرفه الناس، ويبدو أنه موهوب في الارتقاء، مثلما هو موهوب في السقوط بعد مدة قصيرة. لقد تعرف إلى تحسين على ما يبدو، وعلى كثير غيره بالطبع. كان تحسين أفندي من البكتاشية (إحدى الطرق الصوفية) واشتهر بزندقته. كانت شخصيات مثل صفوت ومنيف بحاجة إلى رجال يقفون إلى جانبهم باعتبارهم "شبه علماء" كما أسميتهم. وإلى ذلك الحين، لا يعد أحد من العلماء إلا إذا أدرج اسمه في السجل الرسمي لجماعة شيخ الإسلام. وتحسين أفندي عضو في هذه الرابطة المغلقة (طرد منها فيما بعد). وسيكون جمال الدين شخصًا مثاليًا للعب دور أحد "أشباه العلماء" هؤلاء الذين كان أنصار "تنظيمات" في أمس الحاجة إليهم... فإذا لم يكن عالم دين عثمانيًا، فهو عالم من الإسلام العالمي. تخلى عن زيه الفارسي، واعتمر عمامة وقفطانًا تركيين... فأصبح عالمًا إسلاميًا متنورًا وحداثيًا حقيقيًا. في المراسم الافتتاحية أثر خطابه الذي ألقاه بالعربية في الناس وملأ صدور العلماء الرسميين بالحقد والغضب".

استمر اهتمام الأفغاني بتقوية البلدان الإسلامية مدى الحياة. وربما كان تركيزه على الجانب التعليمي من هذه المشكلة في إسطنبول عام 1870 تكيفًا للتواؤم مع ظروف أواخر حقبة "تنظيمات" الإصلاحية التي رعتها الحكومة. في عام 1870، لم يكن لنمط النضال المعادي للبريطانيين الذي روج له الأفغاني في أفغانستان فرصة كبيرة للتأثير في الأوساط الرسمية العثمانية. من ناحية أخرى، صدر للتو قانون جديد لتحديث التعليم، وأنشئت جامعة جديدة، "دار الفنون"، وفقًا له، وربما كان إصلاح التعليم سيبدو أفضل مجال للأفغاني للترويج لقناعاته، واحتلال موقع يمكنه من التأثير في السياسات الرسمية.

ما يتضح من كلام الأفغاني في هذه الحقبة هو تأثره بقوة الغرب؛ واعتباره هذه القوة غالبًا نتيجة للتقدم الذي أحرزه في المجالات العلمية والتعليمية؛ واعتقاده بضرورة أن يبعث العالم الإسلامي من جديد انفتاحه السابق أمام الابتكار الفكري، بما في ذلك الاستعارة من غير المسلمين، إذا أراد النهوض فعلًا. ومع معرفته بالفلسفة والأفكار الابتداعية (المخالفة للإجماع السائد)، بدا من الأسهل عليه تحقيق النقلة بين تعليمه والدعوة إلى العلم والعقل بوصفهما أفضل دليل يهدي البشر، مقارنة بآخر من خلفية أكثر تقليدية وتزمتًا. فقد تحدث الفلاسفة المسلمون، الذين تضلع الأفغاني من أعمالهم، عن العلم والعقل بوصفهما أفضل مرشد للمفكر العاقل، وكان من السهل عليه اعتبار قمع الفلسفة والعلم هذه المدة الطويلة في العالم الإسلامي السبب الرئيس وراء انحطاطه. وربما رأى أيضًا الفوائد العملية للتعليم الحديث حين كان في الهند. وربما دفعه اهتمامه بتعزيز قدرات الذات المسلمة وبالفلسفة القومية إلى الاهتمام بالتعليم الحديث المتقدم.

يكشف أول خطاب مسجل للأفغاني، في مراسم افتتاح الجامعة الجديدة في إسطنبول ("دار الفنون")، عن حقيقة كونه ناشطًا كرس نفسه لغايات الغربنة من أجل تعزيز قدرات الذات. في تلك المناسبة (فبراير 1870)، قال الأفغاني بعد أن امتدح السلطان ووزراءه:

> ... يا إخواننا: افتحوا عين البصيرة، وانظروا بنظرة العبرة، وقوموا من نوم الغفلة، واعلموا بأن الملة الإسلامية كانت أعز الملل رتبة، وأجلها قدرًا، وأكثرها فطانة ودراية وفراسة، وأشدها مجاهدة، وأبلغها سعيًا، إلى أن

أدى... طلب الراحة والكسل إلى ملازمة زوايا المدارس وخبايا التكايا **حتى كاد أن تنطمس أنوار محاسنها وتندرس أعلام معارفها** [التسويد مضاف]، وتميل شموس إقبالها إلى الكسوف وبدور جلالها إلى الخسوف. وغلب على بعضها أقوام ألبسوه ثوب الذلة وجعلوا أعزة ذلك البعض أذلة، بسبب عدم الانتباه والبطالة وقلة الاجتهاد والدراية. والآن -الحمد لله- بميامن أمير المؤمنين وظل رب العالمين أيد الله به الدولة والدين وبهمم وكلائه ووزرائه الراشدين الكاملين، قد أصبحت الملة الإسلامية في هذه الممالك المحروسة العزيزة مستنيرة الأطراف مشرقة الأكناف يكاد سنا برقها يخطف الأبصار وطلعت شمس شرف السلطنة المحمدية من مغربها وانتشرت أنوارها على كل الأقطار.

يا إخواننا، إن أمير المؤمنين ووكلاءه الراشدين قد مهدوا لنا مكاتب وبيت الحكم والعلوم ودار المعارف والفنون لأن نجتهد في تحصيل أنواع المعارف ونعرج بها إلى مدارج الإنسانية ونخلص أنفسنا من الجهل والصفات الحيوانية، فيجب علينا أن ندعو ونشكر لهم على نعمهم هذه، وأن نجتهد في تحصيل الكمالات الموصلة إلى العز والشرف، وأن نحفظ أعمارنا من الإضاعة والتلف وأن نغتنم الفرص، وأن لا نترك ما يفيدنا والملة، ونصرف أعمارنا فيما لا يفيد وأن لا نضيع شرف السلف وحقوق الخلف. ولا بد لنا من أن نحرم على أنفسنا الراحة ونصرف أفكارنا في إعزاز أبناء الجنس والملة وأن نسلك الطرق الموصلة إلى مراتب الحكمة وأن نسعى في تحصيل زيادة شرف الأمة.

يا إخواننا، أفلا تعتبرون بغيركم من الطوائف المتمدنة[1]، قد بلغوا بجدهم وسعيهم إلى غايات المعارف ونهايات المعالي، وليس في هذا الآن مانع من الترقيات مع جميع أسبابها إلا الكسالة وقلة العقل والجهالة. أقول ذلك وأحمد الله على ما أنعم علي بنعمة الهجرة والالتجاء إلى هذه الدولة المؤيدة العادلة.

---

1 استخدام لفظة "متمدنة" لتمييز الأمم الغربية عن الإسلامية من العلامات الدالة على المتغربنين. وترجمت على ما يبدو من الاستعمال الغربي الشائع في القرن التاسع عشر، الذي يقصرها على الأمم الغربية المتقدمة.

جعلني وإياكم من العارفين بقدر نعمها وإحسانها، وأدام علي وعليكم رضاها ومراحمها وتخليد سرير ملك صاحبها إلى آخر الزمان آمين[1].

يظهر الخطاب سمة سوف تجسد الخصائص المميزة للأفغاني، على غرار بعض التحديثين المعاصرين الآخرين، مثل نامق كمال: وصف الأمة الإسلامية بتعابير قومية تقريبًا. يجب على هذه الأمة الواحدة أن تحتذي مثال مختلف "الأمم المتمدنة"، أي أمم أوربا المسيحية. سهّل هذا الانتقال من الأفكار الإسلامية التقليدية إلى نوع من المناشدة القومية، بما في ذلك التذكير بالعصر الذهبي الأصيل الذي انحدرت الأمة من قمة مجده، الاهتمام التقليدي للإسلام بمسائل القوة والسلطة والسياسة. لقد تمكن الأفغاني في أثناء حياته من التحرك جيئة وذهابًا بين الماضي والحاضر في مناشداته لـ"القوميات" الإسلامية والمحلية، ويبدو من المحتمل تمامًا أنه لم يعتقد بوجود أي تناقض بينها -تناقض لم يحتل واجهة المشهد بوصفه مسألة عملية إلا مع تطور قوميتين منفصلتين، عربية وتركية، في بدايات القرن العشرين.

وعلى الرغم من استخدام اللغة الإنشائية التقليدية والمنمقة، يعد الخطاب في الجوهر دعوة إلى التعليم الحديث، للاقتداء بـ"الأمم المتمدنة" الوحيدة، الأمم الغربية، والتخلي عن التركيز الذي امتد قرونًا على المؤسسات الدينية مثل "زوايا المدارس وخبايا التكايا". دعمت صورة الأفغاني هذه بوصفه تغريبيًّا عضويته في مجلس المعارف، وهو هيئة علمانية مكرسة غالبًا لتطبيق قانون جديد لتحديث المؤسسات التعليمية على جميع المستويات. وربما كانت معلوماته عن التعليم الحديث لا تضاهي معلومات الأعضاء الآخرين، لكنه كان مفيدًا لهم بوصفه عالمًا (=فقيهًا). ويشير التحقق الشخصي إلى أن اسم الأفغاني لم يكن ضمن أعضاء المجلس في الدليل السنوي العثماني الرسمي (سالنامه)، لكن حقيقة أن الأفغاني كان عضوًا لبضعة أشهر فقط ربما تفسر إغفال اسمه. إذ أعلنت الجريدة الرسمية العثمانية ("تقويم

1 **تقويم الوقائع** (إسطنبول)، 22 ذي القعدة 1287/ 23 فبراير 1870، ترجمت من العربية إلى التركية في: Osman Keskioglu, "Cemaleddin Efgani," *Ilahiyat Fakultesi Dergisi*, X (1962), on pp. 96-97.

الوقائع") تعيين "جمال أفندي" في المجلس (أغسطس 1870)، ويبدو أنه أبعد في أواخر عام 1870 عقب حادثة في الجامعة حين ألقى محاضرة جلبت عليه هجوم السلطات الدينية[1].

تعرضت محاضرة الأفغاني في أواخر عام 1870 في "دار الفنون" التي أدت إلى طرده من إسطنبول إلى تحريفات متزايدة من كتاب سيرته. حيث تزعم السيرة المعتمدة الأساسية التي كتبها محمد عبده أن من بين آراء الأفغاني "ما ساء شيخ الإسلام [حسن فهمي]... لأنها تمس شيئًا من رزقه فأرصد له العنت"، و"كان متغيرًا عليه... فالتمس من الدولة إبعاده عن الأستانة، فصدر الأمر بالجلاء عنها...". بينما أضاف كتاب آخرون خشية شيخ الإسلام من الأفغاني بوصفه منافسًا دينيًا، ونسبت عدة مصادر تركية إغلاق الجامعة بعد ذلك بقليل إلى هذه الحادثة[2]. لكن الحقيقة، كما كشفتها وثائق معاصرة، وحللها بيركس مؤخرًا بصورة مستقلة، مختلفة إلى حد ما.

تتحدث السير المعيارية المعتمدة عمومًا عن محاضرة جمال الدين في "دار الفنون" في أواخر خريف عام 1870 وكأنها مناسبة عامة فريدة ومهمة. وفي الحقيقة، كانت واحدة من سلسلة طويلة من المحاضرات العامة التي أعلن عنها لشهر رمضان في تلك السنة كجزء من مناسبات تثقيفية عمومية تنظمها الجامعة. وليس ثمة دليل على أن جمال الدين تمتع بشهرة واسعة قبل المحاضرة، أو على حضور وجهاء وأعيان بارزين، كما تزعم القصص المعتمدة.

---

1 Ali Canib, "Cemaleddin Afghani," *Hayat* (Ankara), 111, 77 (May, 1928), 3–6.
يلاحظ الكاتب غياب اسم جمال الدين عن الدليل السنوي الرسمي (سالنامه)، وهو أمر تحققت منه في مكتبة جامعة كمبريدج، وتقرير "تقويم الوقائع" عن تعيين جمال أفندي في 26 جمادى الأولى 1287/ أغسطس 1870. فيما يتعلق بإلغاء عضويته، انظر رسالة صفوت باشا فيما يأتي.

2 تكرر الرأي التركي الشائع، بما في ذلك الاعتقاد الخاطئ بأن الجامعة (دار الفنون) أغلقت في ديسمبر 1870، في كتاب ماردين (ص 223) والهامش 106. يستقصي على جنيب مسألة إغلاق الجامعة في الصحف التركية المعاصرة؛ ونعرض استنتاجاته لاحقًا. أعيد نشر معظم الفقرات ذات الصلة في هذه المقالة وفي كثير من الكتابات التركية عن جمال الدين والجامعة في كتاب:
Mehmed Zeki Pakalin, *Son Sadrazamlar ve Basvekiller*, Vol. IV (Istanbul, 1944), pp. 140–156.

وذلك كجزء من القسم المتعلق بصفوت باشا.

ولا على أن المحاضرة حظيت بالموافقة المسبقة من شخصيات رفيعة متنوعة، مثل وزير المعارف صفوت باشا، كما قيل مرارًا.

أعلنت الجريدة الرسمية **تقويم الوقائع** عن سلسلة من المحاضرات قبل شهرين من موعد إلقائها، ملاحظة أن الهدف منها تقديم معرفة ابتدائية بالعلوم إلى عامة الناس. وكانت السلسلة استمرارًا لأخرى نظمت في رمضان الفائت، قبل افتتاح الجامعة. كما طلب الإعلان الأصلي متطوعين مؤهلين لتقديم المحاضرات المجدولة، التي تشمل مجالات علوم الفيزياء والكيمياء والأرصاد الجوية والفلك والبيولوجيا والطب والتاريخ الطبيعي والجيولوجيا والهندسة الزراعية من بين العلوم الطبيعية. أما في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية، فقد وضع برنامج لمحاضرات حول الاقتصاد والفقه والأخلاق والأدب، فضلًا عن موضوع "تقدم العلوم والصناعات" الذي كان كما هو مفترض العنوان الذي تطوع جمال الدين للتحدث عنه، أو طلب منه تحسين أفندي الحديث عنه (كما تذكر السيرة المعتمدة). اقتضت الخطة الأصلية التي وضعها منظمو المحاضرة أن تكون عملية وتتناول الصناعات والابتكارات الحديثة (شملت الموضوعات الفرعية التي أدرجت "الابتكارات الجديدة... والمعدات العسكرية والرياضيات والأثقال والمقاييس") -وليست كلها ضمن نطاق ذلك الجزء من كلام جمال الدين الذي يمكن إعادة صياغته. ربما لم يتمكن من الحديث تقنيًّا عن الصناعة والعلوم الحديثة، وعلى أي حال فقد غير الموضوع إلى آخر أكثر تقليدية، أفرز تبعات وعواقب مؤسفة[1].

---

1 يورد علي جنيب الإعلان الطويل الكامل عن برنامج المحاضرات كما نشر في **تقويم الوقائع** بتاريخ 1 رجب 1287/ 8 أكتوبر 1870، قبل شهرين من الموعد المقرر، إلى جانب طلب المتطوعين لإلقاء المحاضرات. كتب الأستاذ بيركس إلي رسالة خاصة بتاريخ 31 ديسمبر 1964 قال فيها: "كما تعلمين، لم ينس كتاب سيرة الأفغاني قط ذكر حقيقة أن جمال الدين قدم نصه إلى صفوت ومنيف. أشك في صحة ذلك. ويبدو أنهم فعلوا ذلك لغرض معين. على أي حال، يبدو أن صفوت في رسالته [الواردة لاحقًا] لا يعرف الأفغاني معرفة وثيقة. وأميل إلى الاعتقاد بذلك. حسنًا، إذن، ربما نظل نسأل كيف اختير لإلقاء المحاضرة إذا لم يكن يعرفه حتى صفوت باشا. أجل، هذا ممكن. كانت محاضرات عامة مفتوحة، وأعلن أنها سلسلة ليست مفتوحة للحضور فحسب بل لمن يرغب في المشاركة أيضًا. ربما قدم جمال الدين طلبًا لإلقاء محاضرة، وشجعه تحسين أفندي بتأكيد ذلك. كانت فرصة لجمال الدين ليعرفه الناس يجب ألا تهدر. نشرت الخطوط العريضة للمحاضرة، قبل وقت طويل من تقديم جمال الدين الطلب. وبدت حداثية ومتغربنة.=

ومن ثم، تقرر أن يقدم جمال الدين واحدة من سلسلة من أربع عشرة محاضرة خطط لها في الأصل أن تكون عامة، ونظرًا إلى أنه سيلقيها مع اقتراب شهر رمضان، فلا بد أن تكون واحدة من أولى المحاضرات تلك السنة. أخذ ما قاله جمال الدين وما تبع محاضراته من أحداث عمومًا من روايات اعتذارية، ولاسيما السيرة التي كتبها محمد عبده. قدم محمد عبده نصًّا لجزء صغير مما قاله جمال الدين. لكن بعض المؤلفين المتأخرين، مثل إي. جي. براون، والشاعر الإسلامي التركي محمد عاكف، لم يذكروا سيرة عبده بوصفها من مصادرهم، وكرروا القصة التي رواها وترجموا النص الذي كتبه كشاهد مباشر من جمال الدين، مثلما فعل مختلف الكتاب الغربيين والأتراك مؤخرًا. تبدو القصة المعيارية المعتمدة، المأخوذة من محمد عبده غالبًا، لكن مع أخطاء إضافية جراء الاقتباس من جرجي زيدان عمومًا، بالصيغة التالية في كتاب براون، قبل أن تنتشر بأسلوب أكثر تفصيلًا وتحريفًا في أغلب الأحيان:

> قرر السيد جمال الدين، بدلًا من الذهاب إلى الحجاز (مكة)، زيارة الأستانة، حيث استقبله الصدر الأعظم عالي باشا وغيره من الأمراء والوزراء بالترحاب في العاصمة العثمانية. ولم تمض ستة أشهر على وصوله حتى سمي عضوًا في الأكاديمية التركية [غير صحيح]، وفي رمضان سنة 1287 هـ (نوفمبر/ديسمبر 1870)، رغب إليه تحسين أفندي، مدير دار الفنون، أن يلقي فيها خطابًا أمام الطلاب [غير صحيح أيضًا، بل كان لعامة الناس]. في البداية اعتذر إليه بضعفه في اللغة التركية، لكنه وافق في نهاية المطاف. كتب خطابه

=ربما أعدها تحسين أفندي بنفسه. فهي مسح لتقدم العلوم الحديثة ودور هذا التقدم في التطورات التقانية التي حدثت مؤخرًا. كيف يمكن لشاب لم يعرف شيئًا عن هذه العلوم وأعاجيبها التقانية أن يقدم محاضرة عن موضوع كهذا؟ هل ارتجل؟ هل قرأ؟ هل كتب بالفارسية وتحدث بالتركية؟ أسئلة كلها قابلة للحدس والتخمين. على أي حال، من المؤكد أن جمال الدين فعل شيئًا واحدًا كان قادرًا عليه: مناقشة تقليدية عن العقل والنقل. فإذا قدم مسحًا للعلوم الجديدة، من الفلك إلى علم النفس، وقال شيئًا عن أهميتها للبلدان التي تحتاج إلى القوة المادية ضد الأوربيين، فإن الموضوع لن يحرك ساكنًا بين علماء الدين، لأنهم اعتادوا سماع هذا النوع من الحديث منذ سنين. لكن جمال الدين قدم ذريعة مفيدة جراء تهوره وجهله بالموضوع الذي تناوله. لقد عبر صفوت باشا عن الصورة كما أتخيلها بالضبط، حين أسف على ضم شخص مثل جمال الدين... 'مجهول الأفكار ومجهول النشاطات..' إلى المساعي المبذولة لإنشاء مؤسسة جديدة".

بالتركية وعرضه على صفوت باشا، ناظر (وزير) المعارف في ذلك الوقت، وعلى محمد رشدي باشا الشرواني، مشير الضابطية (=وزير الشرطة)، ومنيف باشا، فاستحسنوه جميعًا [غير صحيح بالتأكيد تقريبًا]. لم يرض شيخ الإسلام حسن فهمي أفندي عن الخطاب، وشعر بالغيرة من السيد، وسعى إلى تدمير نفوذه [غير صحيح بحكم المؤكد تقريبًا؛ انظر الفقرات اللاحقة]، وحين ألقى الخطاب أمام جمع غفير من رجال الحكومة وأعيان أهل العلم وأرباب الجرائد، كان يراقبه مراقبة دقيقة بحثًا عن أي تعبير يتمكن على أساسه من نفي التزام المتحدث بالدين القويم. شبه السيد المعيشة الإنسانية ببدن الحي، وقارن كل صناعة بعضو من أعضائه، فالملك كالمخ، والحدادة كالعضد، والزراعة كالكبد، والملاحة كالرجلين...وهكذا. ثم قال: "لا حياة للجسم إلا بالروح، وروح المعيشة الإنسانية النبوة والحكمة". ومع أنهما متمايزتان بحقيقة أن الأولى منحة إلهية، لا تنالها يد الكاسب، يختص بها الله من يشاء من عباده والله أعلم حيث يجعل رسالته. فإن الحكمة تكتسب بالفكر والنظر في المعلومات. والنبي معصوم من الخطأ، والحكيم يجوز عليه الخطأ بل يقع فيه..."[1].

---

1 انظر:

Browne, *op. cit.*, pp. 6–7.

كثيرًا ما أخذ الكتاب الأتراك مؤخرًا كلام الأفغاني من مقالة لمحمد عاكف في جريدة **الصراط المستقيم** (إسطنبول)، ع 90، مايو 27/ 13، 1910، ص 207. من الكتاب الآخرين الذين استشهدوا بهذه المقالة باعتبار معلوماتها مؤكدة، عثمان إرغين في **تاريخ المعارف التركية**، ج 2 (إسطنبول، 1939)، ص 466، الذي يزعم أن عارف تمكن بعد جهد مضن من تحديد النص الحقيقي لمحاضرة الأفغاني. ونظرًا إلى أن مقالة عاكف برمتها إعادة صياغة صارمة للسيرة التي كتبها محمد عبده، وتماثل اقتباس محمد عاكف لكلام الأفغاني مع الجزء الصغير الذي استشهد به محمد عبده في سيرته عن الأفغاني، وغياب الفقرات الواردة في الشواهد الأكثر اكتمالًا كما نعرضها فيما يأتي، يتضح أن محمد عبده هو مصدر كل من عاكف وبراون. ومع أن الشاهد الوجيز الذي ذكره محمد عبده ربما يكون صحيحًا في الجوهر إلى حد ما، فإنه لا يشمل، كما يزعم، تلك الفقرات من كلام الأفغاني التي سببت المشكلة. انظر ترجمة غويشون للنسخة الاعتذارية التي كتبها محمد عبده ص 41–40.

مضى جرجي زيدان، وسي. سي. أدامز، وآخرون شوطًا أبعد في هذه القصة، حيث أشاروا إلى أن شيخ الإسلام شعر بالغيرة من الشعبية المتنامية للأفغاني، لأن أفكاره الحديثة عن التعليم هددت رزقه ومنصبه -وهي نقطة متضمنة في رواية محمد عبده. وإضافة إلى النقاط الواردة في القصة المعيارية المعتمدة التي ثبت بطلانها، تبقى اثنتان مهمتان: ما الذي قاله الأفغاني فعلًا، وما الذي دفع الزعماء الدينيين في إسطنبول (الأستانة) إلى مهاجمته بهذا الأسلوب العنيف إلى حد صدور الأمر بطرده من البلاد؟ إذ ثبت أن ردة فعل السلطات الدينية كانت قوية، بل اتهمه شيخ الإسلام بالإلحاد والكفر.

يمكن العثور على أقرب نص معاصر لجزء من خطاب الأفغاني في كتاب ألفه بعد مدة قصيرة شيخ اسمه خليل فوزي لدحض أفكار الأفغاني. الفقرات المقتبسة من الأفغاني بالفارسية، وهي اللغة التي ربما كتب بها مسودة الخطاب، تشمل بالفعل الأفكار التي ذكرها محمد عبده، لكن فيها عددًا من النقاط التي أغفلها. تؤكد أصالة شواهد الشيخ فوزي توافقها لا مع نسخة محمد عبده فحسب، بل مع جزء من التقارير المعاصرة عن كلام الأفغاني ومع آرائه المعروفة. ثمة موجز للفقرات المقتبسة الطويلة: أرفع الصناعات هي صناعة النبي والحكيم والخليفة والطبيب والفقيه. "لا حاجة إلى أنبياء مشرعين في كل عصر؛ لأن الشريعة الإلهية كافية لجملة العصور، ولكن البشر بحاجة إلى مفكرين ينظمون الحياة بالعقل في كل عصر". بحاجة إلى حكيم يتمتع بالخبرة والدراية والمعرفة على وجه خاص، ومن دونه سوف يتعرض النظام البشري وبقاؤه للخطر. يمكن لهذا الرجل العالم أن يهيمن على عصره.

أرفع الصناعات، كما يقتبس الشيخ فوزي من الأفغاني، هي النبوة والحكمة. رسالة الحكيم تعادل رسالة النبي. ولا تختلف الاثنتان إلا في ثلاث نقاط، ينقلها فوزي عن الأفغاني كما يأتي:

> أولًا، بينما تكتسب حقيقة الأشياء بالنسبة للنبي عن طريق الإلهام والوحي، يكتسبها الحكيم بواسطة الحجج والبراهين؛ ثانيًا، بينما يعد النبي معصومًا من الخطأ، فإن الحكيم يجوز عليه الخطأ، بل يقع فيه؛ ثالثًا، تعاليم الفيلسوف

> كونية، ولا تأخذ في الحسبان التفاصيل الخصوصية لعصر معين، بينما تعتبر تعاليم النبي مشروطة به. لهذا السبب تتنوع وصفات الأنبياء وتتباين وشرائعهم: فهم يحددون نظامًا معينًا لعصر وآخر مختلفًا لعصر آخر تبعًا للظروف وبالتوافق مع ما تسمح به، بينما لا تتغير التعاليم التي يروجها الحكيم لا بسبب التغيير في الأوضاع ولا البشر، ولا بسبب مرور الزمن...[1].

يشير كلام الأفغاني، على الرغم من تأكيده معصومية الأنبياء، إلى التفوق الفكري للحكماء (=الفلاسفة)، الذين تتمتع أفكارهم وآراؤهم بالصدقية الشمولية، على الأنبياء، الذين تتلون تعاليمهم بظروف العصر. وحجة الأفغاني على حاجة كل عصر إلى رجل حكيم ومفكر، ربما يتعرض النظام البشري وبقاؤه من دونه إلى الخطر، تتجاوز أفكار معظم المسلمين من أتباع الفلسفة العقلانية، وربما تعبر، كما لاحظنا من قبل، عن تأثير الفكرة الشيخية التي تقول إن كل عصر بحاجة إلى رجل كامل وعالم في أثناء غيبة الإمام المعصوم.

يحاجج بيركس، الذي قرأ/ وحلل كتاب الشيخ فوزي الصعب كله حول خطاب الأفغاني بالقول:

> مع أن جمال الدين أشار إلى ثلاثة اختلافات بين النبوة والحكمة (=الفلسفة)، فإن هذه التمايزات لا تتسق مع رأيه بالنبوة باعتبارها صنعة مثل الفلسفة أو العلم. ووفقًا لتعريفه ذاته، فإن كل صنعة تكتسب بالتجربة والخبرة، والحقائق التي يكشفها الدين ليست متناقضة مع تلك التي يكشفها العقل لكن يعبر عنها بأساليب مختلفة أو بلغة مختلفة. لذلك، فإن أطروحته تماثل رأي الفلاسفة القديم الذي يقول إن صنعة النبوة ضرورية لنقل الحقائق من خلال الرمزية اللاعقلانية لأن عامة الناس غير قادرين على الاقتناع بالعقل. بكلمات أخرى، يفسر النبي القرآن وشرائعه بلغة عصره، بواسطة صنعة

---

1 ورد كلام الأفغاني بالفارسية في الترجمة التركية لكتاب محمد خليل فوزي، **السيوف القواطع** (إسطنبول، 1872). أشكر هوما باكدامان على المايكرو فيلم وترجمة هذه الفقرات التي أوجزتها أو أوردتها في **باكدامان**، ص 47، 197. وهي تشير إلى التأثيرات المحتملة للشيخية في الصفحات 46، 196.

مكتسبة من التجربة والخبرة، لا من خلال الوحي الصريح أو الخفي من الله. ووفقًا لمثل هذا الرأي، فإن شريعة النبي ليست وحيًا من الله ولا ثابتة لا تتغير، ومثلما قال في المحاضرة: " لا حاجة إلى أنبياء مشرعين في كل عصر؛ لأن الشريعة الإلهية كافية لجملة العصور، ولكن البشر بحاجة إلى مفكرين ينظمون الحياة بالعقل في كل عصر". ولأنه أكد أيضًا أن بقاء البشر ممكن بواسطة الصناعة والفنون والعلوم الحضارية، فليس ثمة حاجة على ما يبدو إلى الأنبياء[1].

ربما أخطأ بيركس في إغفال عبارة الأفغاني عن الإلهام الرباني للأنبياء، لكن النقطة غامضة وملتبسة على أقل تقدير. وعلى أي حال، اعتقد كثير من الفلاسفة المسلمين أن النخب المفكرة والمتعلمة يمكن في الواقع أن تسبق النبوة، بغض النظر عن الوحي؛ لأن الالتزام الحرفي بسنة الأنبياء (=أقوالهم وأفعالهم وشرائعهم) يستهدف العوام وحدهم، بينما يماثل تفسير الخاصة (النخبة) لكلام الأنبياء استنتاجات العقل البشري[2].

تبدو المساواة بين النبوة والحكمة واضحة عند الأفغاني باعتبارهما روح العلم والمعرفة، ومع أنه مايز بينهما من حيث إن النبي معصوم عن الخطأ، فإن هذا التمايز يتناقض ضمنًا مع حججه الأخرى، ولا سيما فكرة أن كلام الأنبياء يختلف من عصر إلى آخر. وفي الحقيقة فإن التهمة الرئيسة التي وجهها إليه الشيخ خليل فوزي وغيره من أعدائه الدينيين، وهي قوله إن النبوة صنعة، صحيحة وتثبتها أيضًا الرسائل المعاصرة لوزير المعارف، صفوت باشا. وربما حضر الوزير/ أو لم يحضر المناسبة، لكنه أبدى اهتمامًا بمعرفة ما قاله؛ لأن كلام جمال الدين

1 Berkes, *op. cit.*, pp. 185-186.

2 انظر:

Nikki R. Keddie, "Symbol and Sincerity in Islam" *Studies Islamica*, XIX (1963), 27-63.

والمصادر الواردة فيه.

استخدمه كثير من العلماء ذريعة لشن هجوم عنيف، وناجح في نهاية المطاف، على الجامعة ومديرها. فقد كان مؤيدًا قويًّا للجامعة والغربنة.

بعد أسابيع قليلة من الخطبة، في ديسمبر 1870، عندما عزل تحسين أفندي من منصبه في إدارة الجامعة، كتب صفوت باشا رسالة إلى ابنه رفعت بك:

> عزل مدير الجامعة، تحسين أفندي، من منصب مدير الجامعة في الأسبوع الماضي، بسبب عباراته الحمقاء التي أعلنها في أماكن متعددة، وشطب مكتب شيخ الإسلام اسمه أيضًا من سجل فقهاء الشريعة. أما بالنسبة إلى جمال الدين الأفغاني، فقد تقرر إلغاء عضويته في المجلس [المعارف]، بسبب خطابه في الجامعة الذي قسم فيه الصناعات إلى طبقتين، موهوبة ومكسوبة، ووضع النبوة في الطبقة الأولى باعتبارها منحة إلهية، ما أثار مجادلات وخلافات[1].

وفي رسالة أخرى لاحقة، يعيد صفوت باشا توكيد العبارة، قائلًا إن من أسباب إغلاق الجامعة أن "أفغانيًّا مجهول الأفكار والظروف اعتبر النبوة صنعة"[2].

---

1 ورد في:

Pakalin, *op. cit.*, pp. 155-156.

2 كتب صفوت باشا هذه الرسالة، التي كثيرًا ما استشهدت بنصها الصعب الأعمال التركية دون أن تفسره، في عام 1878 وفقًا لباكالين (op. cit., p. 150)، حين كان سفيرًا في باريس، إلى صديقه سعد الله باشا؛ يقدم باكالين نصًّا أكثر اكتمالًا من معظم المراجع (ص 150-155)، بما في ذلك تأملات صفوت باشا المريرة حول عدم إحراز التعليم الحديث أي تقدم. يسمي باكالين الجريدة الاسطنبولية ثروة الفنون (Servet-i-funun)، ع 78-1553، 79-1554 باعتبارها مصدره. أما الجزء الذي يتطرق إلى جمال الدين من الرسالة فربما يمكن ترجمته كما يأتي (الانتقال المفاجئ من حادثة في المراسم الافتتاحية للجامعة إلى الحديث عن كلام الأفغاني حول الصناعات موجود في الأصل): "قصة الصلاة التي حدثت خلال تدشين الجامعة غابت عن ذهني تمامًا. وعندما ذكرتني بها سببت لي الحزن مرة أخرى. كيف يمكن أن يحدث غير ذلك حين يكلف شخص أصبح زعيمًا لتكية الملا مراد بتنوير الناس؛ شخص ورث الكتب المتنوعة عن والده، القارئ المثنوي والمثقف؛ بلحيته الطويلة [الابن]، وتاج الدراويش الأوزبكي على رأسه، فيقبل الناس يديه؛ سمع الكلام الذي قرأته بالتركية ذلك اليوم، وكلام منيف أفندي، وجمال الدين الأفغاني، باعتباره من الآيات القرآنية والحديث الشريف، ورفع يديه [بالدعاء]. لكن ما إن قال: "ما قيل في هذا الاجتماع الذي حضرته الملائكة"، حتى قال المرحوم شروان زاده: "أنت تفعل ذلك لمجرد إهانة=

يبدو في حكم المؤكد أن الأفغاني اعتبر النبوة صنعة، وأن حجته تضع الفلسفة في مستوى النبوة من حيث الأهمية، وتتضمن أن النخبة (=الخاصة) تبلغ أعلى مراتب العقل والعلم من دون حاجة إلى النبوة. وسوف يعبر الأفغاني بعد عقد من السنين تقريبًا عن نفسه أمام نخبة من الجمهور الفرنسي بأسلوب معاد للدين عمومًا ومنحاز كليًّا إلى العلم والعقل في مقاله "الرد على رينان". لم يبلغ هذا الحد في المناسبة السابقة، لكن معارضيه من العلماء والفقهاء عرفوا خطر حجته عليهم.

يصعب أن نستعيد بالضبط حجم الاضطراب الذي سببه كلام الأفغاني والجدل الخلافي الناتج، لكننا نعرف ما يكفي لإظهار أن كلامه أثار بعض الجدل العام. في عام 1928، أشار الكاتب التركي علي جنيب، تعليقًا على كلام شخص تحدث إلى محمود كامل أفندي (الذي سمع خطاب الأفغاني)، إلى بلبلة كبيرة حدثت أثناء المحاضرة. ونقل عن كامل أفندي أنه

=الدين"، وأنب عبدك [الكاتب] بعينين محملقتين. ألا يعد ذلك، وحقيقة أن الشيخ الجاهل حول الأشياء التي قرأت بالتركية إلى العربية، من الأمور الغريبة؟ إذا اعتبرنا أن المذكور [المرحوم شروان زاده] داسه بقدميه وطرده بعد أن كسر التاج على رأسه. لم أكن أعرف المذكور [زعيم تكية الملا مراد] ولا تبادلت الحديث الودي معه. ولا أعرف أن للشيخ المرحوم ابنًا ملتحيًا كهذا أخذ مكانه بعد موته. لم توجه إليه الدعوة إلا بناء على اقتراح من جودت باشا. أنت ترى يا سيدي العزيز أن العمل الشرير للشيخ الذي حول الكلام بالتركية إلى العربية، دعا الله أن يثيب الحاضرين، وحقيقة أن أفغانيًّا مجهول الآراء والظروف قال إن النبوة صنعة، وقصد أن يقول إنها من صنع الله، هما السبب وراء إغلاق مؤسسة تعليمية جديدة بعد مواجهة صعوبات جمة لإنشائها. حقًا، مثلما قلت، التعليم في بلادنا متخلف جدًّا. من ناحية أخرى، رعايانا المسيحيون يسبقوننا بأميال في شؤون التعليم. وإذا ظلت الحال على هذا المنوال فسوف يحققون مزيدًا من التقدم بفضل المؤسسات الجديدة، وسوف نبقى نحن في ظلام الجهل...".

يفسر الأستاذ بيركس في رسالته بتاريخ 31 ديسمبر 1964 ما ورد في رسالة صفوت باشا كما يأتي: "يزعم صفوت أنه بناء على توصية جودت أو بدعوة منه، كان ابن الملا مراد الشاب وخليفته من بين الوجهاء المدعوين. ويبدو أن صفوت ومنيف وتحسين قرروا تجنب الدعاء التقليدي الذي يحتاجون فيه إلى عالم دين رسمي. لكن يبدو أيضًا أن العارف رفع يديه غريزيًّا، ربما خلال خطاب الأفغاني بالعربية، للدعاء ليرد الحاضرون آمين. شعر صفوت والآخرون بالإحراج، وتبادلوا نظرات الغضب، وهمس أحدهم، شروان رشدي باشا، قائلًا: لقد فعلتم هذه المهازل كلها لإهانة الإسلام...إلخ... ويبدو أن صفوت تعمد الكلام بأسلوب غامض فيما يتعلق بالاتهام الذي وجه إليه لاحقًا بأنه مسؤول عن عثرات الأفغاني فقد كان عليه الاطلاع على النص... لقد عبر صفوت باشا تمامًا عن الصورة كما أتخيلها، حين أسف على ضم شخص مثل جمال الدين...'مجهول الأفكار ومجهول النشاطات..' إلى المساعي المبذولة لإنشاء مؤسسة جديدة".

قال أيضًا، على غرار مصادر أخرى، إن شيخ الإسلام حسن فهمي لم يكن حاضرًا، بل استدعى الذين حضروا إليه بسبب الفوضى والبلبلة وسألهم عما قاله جمال الدين. يقول الرجل الذي نقل كلام محمود كامل إن الأفغاني لم يقل كلمة واحدة ضد الدين. كما ذكر علي جنيب أن الذين عرفوا جمال الدين قالوا إنه كان انفعاليًّا ومهتاجًا وأراد أن تبت المحكمة في جدله مع شيخ الإسلام؛ ورفض أن يلتزم الصمت مثلما نصحه بعض الأصدقاء -هذه النقطة الأخيرة مماثلة لأخرى قدمها محمد عبده، وربما أتت من سيرته[1].

يقدم كتاب خليل فوزي مزيدًا من المعلومات عن الجدل الخلافي. فوفقًا لكتابه، اجتمعت لجنة من الفقهاء بعد خطاب الأفغاني وناقشت كيفية إثبات زندقة جمال الدين، وكان كتاب فوزي نتيجة لهذه المناقشة. يزعم المؤلف في المقدمة أن الكتاب صدر بأمر سلطاني من أجل إزالة الآثار الضارة التي خلفتها في أذهان بسطاء المسلمين وعوامهم عبارات جمال الدين السخيفة والاستفزازية. أما التهمة الأساسية الأولى في الكتاب فهي أن جمال الدين اعتبر النبوة صنعة، والثانية أنه ساوى بين الأنبياء وما دعاه فوزي "الفلاسفة الخاسئين". يقول فوزي إن آراء جمال الدين -الحكمة صنعة، وهي كافية لسعادة الإنسان في الدنيا والآخرة، وأن حكمة النبي تتوافق مع الفلسفة- تجعله كافرًا ومرتدًّا يجب قتله على الفور إن لم يعلن التوبة. يضم كتاب فوزي أيضًا نص تكفير الأفغاني الذي كتبه شيخ الإسلام وأمر الطرد الذي أصدره السلطان عبد العزيز (أو صدر باسمه)[2].

---

1 انظر:

Ali Canib, *op. cit.*, Pakalin, *op. cit.*, pp. 141-142;

السيرة، ص 42.

2 Ergin, *op. cit.*, p. 466.

وفقًا لإرغين، أعيد طبع الإرادة السلطانية في الصفحة 5 من كتاب خليل فوزي، و"أمر" شيخ الإسلام في الصفحة 6. نشر كتاب فوزي بعد طرد جمال الدين، لكن لأن الكتاب طالب بإعدامه يبدو من المعقول الافتراض أنه بدأ بتألفيه على الأقل حين كان جمال الدين في إسطنبول. أعيد طبع فقرات منه في كتابي إرغين ص465، وعلي جنيب، وضمها باكلين أيضًا إلى كتابه (ص 142-149).

تضم أوراق الأفغاني نسختين لصحيفتين في الأستانة علقتا على الحادثة. أحداهما صحيفة بصيرة الناطقة بالتركية (13 رمضان 1287/ 7 ديسمبر 1870). تضمنت الصحيفة إعلانًا مقتضبًا عن طرد تحسين أفندي والأفغاني جمال أفندي من منصبيهما "بعد أن صدرت عنهما بعض التعابير البغيضة بشكل يتعارض ويعادي كلية الدين الإسلامي والشريعة الغراء"، وأن الصدر الأعظم عين قاسم أفندي الذي يتمتع بثبات الإيمان وغير ذلك من الخصال مديرًا الدار لفنون[1]. وضمت الصحيفة الأخرى الدفاع المعاصر الوحيد الذي ظهر حتى الآن عن جمال الدين ضد الذين اتهموه. ذكرت الجريدة الناطقة بالعربية التي تصدر في الأستانة **الجوائب** أن الصحف التركية لاحظت أن الشخصيتين البارزتين، مدير دار الفنون، تحسين أفندي، والشيخ جمال الدين الأفغاني أحد أعضاء مجلس المعارف ذكرا أشياء لا تجوز شرعًا في حديثهما في دار الفنون، ولذلك فقد طردا من منصبيهما. يزعم بعض الناس أن الشيخ المذكور أنكر النبوة. وعلمت الجريدة من رسالة وصلت إليها ممن سمع كلام [الاثنين] أن ذلك غير صحيح، وأن كلام الشيخ كان واضحًا حول تفوق النبوة على الحكمة، وبسبب ضيق المجال سوف نؤجل نشر هذه الرسالة إلى وقت لاحق في المستقبل[2]. ربما تشير الجملة الأخيرة إلى خوف من الرقابة، ومن المستبعد أن تنشر الرسالة. وحتى لو نشرت لم يزودنا الأفغاني أو غيره بنسخة منها. وعلى أي حال، فإن من الواضح من كلام الأفغاني آنفًا أنه كان حذرًا بما يكفي كي لا ينقل عنه أنه ذكر بوضوح تفوق النبوة على الحكمة، مثلما تشير رسالة الدفاع، بينما يمكن لآخرين في الوقت نفسه التقاط مضامين ازدرائية للنبوة.

تشير المقالتان في الجريدتين، فضلًا عن مقال علي جنيب والأطروحة الإضافية المعاصرة ضد الأفغاني، إلى أن السيرة المعيارية المعتمدة أصابت في الحديث عن اختلافات عامة في الرأي ونقاشات ونزاعات حول كلام الأفغاني. من ناحية أخرى، يبدو أن السيرة المعيارية المعتمدة تبالغ في حجم هذه النزاعات والخلافات، كما يتبين من قصر المقالتين، وحقيقة أن

---

1 تضم مجموعة أوراق جمال الدين في مكتبة المجلس (طهران) هذا المدخل والمدخل اللاحق، لكنهما أغفلا في فهرس الوثائق.

2 الجوائب، ع 484، 20 رمضان 1287/ 14 ديسمبر 1870.

طرد جمال الدين كان أقل أهمية من طرد تحسين أفندي، مثلما يظهر من جميع المقالات المعادية التي عثر عليها حتى الآن، ومنها تلك التي نوردها فيما يأتي. وليس ثمة سبب يدعو على ما يبدو لقبول الصورة التي رسمها محمد عبده عن احتشاد الناس من جميع الطبقات العالية لسماع المحاضرة وانتشار المجادلات على نطاق واسع في الصحف، حيث وقف بعضهم مع جمال الدين، بينما اصطف آخرون مع شيخ الإسلام[1].

يبقى سؤال: لماذا اختار العلماء شن مثل هذه الهجمات العنيفة على جمال الدين، وعلى الجامعة من خلاله، في وقت كان فيه متغربنون أكثر راديكالية وثقافة علمية وتنويرًا منه يحتلون مواقع القوة والتأثير والنفوذ، ولم يتعرضوا لمثل هذه الهجمات العنيفة. تظهر الأدلة أن ثلاثة من زملائه المتحدثين في مراسم افتتاح الجامعة -صفوت باشا، وتحسين أفندي، ومنيف- كانوا من المتغربنين الأكثر تطرفًا في ذلك الوقت، لكن الأفغاني هو الذي تعرض لأبكر الهجمات وأشدها ضراوة. كيف يمكن تفسير ذلك؟ ربما يتعرض المرء في البداية لإغراء العودة إلى زعم السيرة المعيارية المعتمدة حول غيرة شيخ الإسلام من الأفغاني. لكن بيركس، عندما عاين الوضع الحقيقي في ذلك الوقت، أنكر هذه الحجة بأكثر الأساليب فعالية:

> جمال الدين هو الذي اخترع على الأرجح قصة غيرة شيخ الإسلام. واعتقاده بأن فهمي خشي من أن يصبح خليفته المحتمل ربما يعبر عن مجرد طموح بعيد الاحتمال. إذ لم تشهد الدولة العثمانية في تاريخها سوى حالة واحدة عين فيها شخص غير تركي (فارسي الأصل) في هذا المنصب؛ وكانت تلك استثناء حدث قبل أربعة قرون. وحتى القرن العشرين، اختير شيخ الإسلام من أعضاء هيئة العلماء الذين وصلوا إلى أعلى المراتب (في الفقه غالبًا). كان جمال الدين أجنبيًّا، شابًّا في الثالثة والثلاثين تقريبًا، لم يسطع نجمه بعد، ولم يكن ينتمي إلى هيئة العلماء في تركيا أو سواها. وحقيقة التفكير بتعيينه عضوًا في مجلس المعارف... وهو واحدة من المؤسسات الجديدة والعلمانية البارزة،

---

1 السيرة ص 42 . المخطوط الإضافي المذكور لوالد عبد القادر المغربي، ذكره في كتابه **جمال الدين الأفغاني** (القاهرة، 1948)، ص30.

وليس في هيئة تمثل تقليديًّا المؤسسة الدينية، تشير بدلالتها إلى أنه لم يعد منتميًا إلى فئة العلماء.

كما أن من المستبعد جدًّا أن تكون اقتراحاته بجعل التعليم أكثر عمومية هي التي أثارت الاعتراض. كان أعضاء مجلس المعارف يسبقونه بمراحل في آرائهم الليبرالية. ولا يبدو أنه أصبح بعد عضوًا دائمًا في المجلس أو مر عليه ما يكفي من الوقت لاكتساب معرفة عميقة بمشكلات التعليم. ومثلما يظهر الخطاب الافتتاحي لناظر المعارف، فإن مؤسسي الجامعة كانوا أكثر راديكالية من جمال الدين[1].

يمضي بيركس ليظهر أن جمال الدين كان في الجوهر شخصًا عابرًا وجد بالصدفة في خضم الجدل الذي أتاح لعلماء الدين المحافظين التسديد على الهدف الحقيقي: الجامعة الجديدة. ولا تذكر معظم السير العربية والغربية أن الهجمات الناجحة على جمال الدين ترافقت بأخرى ساوتها في النجاح على مدير الجامعة ثم الجامعة نفسها في نهاية المطاف. لكن الأفغاني ربط بمدير الجامعة في عدة تقارير وردت في الجرائد المعاصرة في إسطنبول عن الحوادث المذكورة آنفًا. نشرت صحيفة (*Levant Times*) الناطقة بالإنكليزية في 10 ديسمبر 1870 خبر طرد جمال الدين ومدير الجامعة تحسين أفندي، ونقلت عن جريدة تركية، اسمها **روزنامة** [جريدة الحوادث؟]، قولها:

> لقد بلغ مدير دار الفنون التركي إضافة إلى جمال الدين أفندي درجة من عدم الاحتراس والحذر جعلتهما يدعوان عدة مرات وفي ظروف مختلفة إلى الإلحاد علنًا في آرائهما، وإنكار احتمال الوحي الإلهي لنبي اختاره الله -وفي هذا تعارض مع الدين الإسلامي، ولذلك طردا بأمر من الصدر الأعظم،

1 Berkes, *op. cit.*, pp. 183- 184.

> الذي عين قاسم أفندي مديرًا لدار الفنون. ويعد هذا الإجراء، الذي يبدو متساهلًا، متوافقًا مع النظام السديد[1].

وتابعت صحيفة (*Le Turkuie*) الصادرة بالفرنسية في إسطنبول الاقتباس من روزنامة:

> حين يحمل شخص رسميًا مسؤولية الدعوة العلنية لعقائد متوافقة مع الدين الرسمي للدولة، اعتمادًا على حرية الضمير، يستطيع دون شك أن يفكر ويعتقد بما يريد، لكن ليس من المسموح له، من دون خيانة الأمانة التي شرفته بها السلطات، أن يستبدل آراءه الشخصية بالتعاليم التي اؤتمن عليها، وإلا فإن عليه الانسحاب والامتناع عن تلقي راتب، والقول عن شيء إنه أبيض، حين يدفع له ليقول إنه أسود[2].

لكن التضحية بالرجلين اللذين تعرضا للهجوم لم تهدئ غضب المحافظين، الذين شعروا بقلق عميق حين افترضوا أن مؤسسة للتعليم العالي سوف تقتحم المجالات التي ظلت حتى الآن مقتصرة على المؤسسات الدينية، مثل الموضوعات الفقهية والفلسفية التي تمس الشؤون الدينية. وطالما بقيت المؤسسات العلمانية محض تقنية أو علمية فإنها لا تثير مشاعر الغضب والاحتجاج، لكن الجامعة شكلت نوعًا جديدًا من التهديد. ومع أن توكيد بعض كتاب سيرة الأفغاني العرب والأتراك أن الجامعة أغلقت بسبب الأفغاني ليس صحيحًا -وفي ذلك مبالغة في أهميته آنذاك- فإن خطابه منح المحافظين أداة للهجوم بفعالية أكبر على المؤسسة المكروهة. وحقيقة أن أمر إغلاق الجامعة لم يصدر بعد الحادثة مباشرة، كما قيل غالبًا، تثبت أن كلام الأفغاني لم يكن السبب المباشر وراء إغلاقها، إذ بقيت مفتوحة

---

1 *Levant Times* (Istanbul), Dec. 10, 1870.

أشكر الأستاذ ستانفورد شو على هذا المرجع.

2 *La Turquie* (Istanbul), Dec. 9, 1870.

سنة على الأقل، ولم يكن إغلاقها النهائي مرتبطًا بأي حادثة معروفة[1]. ومن المرجح أن يكون جزءًا من ردة الفعل العامة التي تبعت وفاة عالي باشا في سبتمبر 1871.

يبقى سؤال لماذا اختير كلام الأفغاني على وجه الخصوص، من بين جميع الذين شغلوا مناصب في التعليم العالي وتبنوا آراء تقدمية، ليكون هدفًا للهجوم العنيف من العلماء، إلى حد أن المسؤولين الحكوميين شعروا بأنهم مجبرون على طرده من الجامعة وإلغاء عضويته في مجلس المعارف و"إجلائه" عن البلاد. لماذا سبب خطابه مثل هذا الاضطراب والانزعاج في بلاد كانت تشهد أصلًا عملية علمنة وغربنة سريعة منذ أربعين عامًا، وحيث احتل أشخاص يتبنون آراء أكثر تقدمًا من الأفغاني مناصب أرفع من منصبه؟ مرة أخرى هنا، يبدو أن بيركس قدم الإجابة الأكثر إقناعًا: طالما تناول دعاة الغربنة الأفكار الحديثة بلغة علمانية صرفة ولم يعيدوا فتح المجادلات الخلافية الدوغمائية القديمة، صعب على العلماء مهاجمتهم، بينما منح الأفغاني العلماء، عبر تبنيه العلني موقفًا اعتبر أصلًا مهرطقًا وإلحاديًا ومناقشة النبوة نفسها بلغة فلسفية، إسفينًا مثاليًا للهجوم عليه وعلى الجامعة بوصفها من المؤسسات الإلحادية. باختصار، يقول بيركس:

> خدمت الحادثة العلماء في واقع الأمر ومنحتهم الفرصة لإدانة محاولة تأسيس جامعة يمكن أن تمثل نسخة علمانية من المدرسة الدينية. لم يكن الأفغاني سوى شخص عابر وجد بالصدفة في خضم النزاع. وعبر مناقشة مشكلة التحديث باللغة المألوفة للفلسفة السكولائية وعلم الكلام، منح العلماء الفرصة للتعبير عن موقفهم وفقًا لشروطهم الخاصة... وبلغت الأمور حدًّا لا يمكن السكوت عليه حين بدأ أرباب العلم يتكلمون عن تدريس العلوم الإنسانية مثل التاريخ والفلسفة والاقتصاد والقانون وحتى القانون الروماني! لقد كشفت دار الفنون عن مقاصدها الحقيقية للعلماء في المدارس الدينية عندما تجرأت على ضم حتى الفقه وعلم الكلام إلى علومها الإلحادية

---

1 Berkes, *op. cit.*, p. 185.

يمكن الاطلاع على التفاصيل المأخوذة من الجرائد التركية المعاصرة التي تظهر أن "دار الفنون"، كما قال بعض الكتاب فيما بعد، أغلقت مباشرة بعد حادثة جمال الدين، في كتاب علي جنيب.

> والتجديفية. فإذا أسست الجامعة، فستكون منافسًا حقيقيًّا للمدرسة الدينية -في موضوعاتها، ومادتها البشرية، ووظيفتها الفكرية- في كل شيء. هنا، لا في الشهرة المتخيلة لـ"أفغاني مجهول الأفكار والظروف" (على حد تعبير صفوت باشا)، يكمن مصدر الحملة العنيفة التي قادها شيخ الإسلام ضده. وإذا وجد سبب جعل محاضرة جمال الدين قضية فهو تقديمه أطروحة دحضت منذ انتصر علم الكلام على الفلسفة. وباستخدام هذا الجدل الممتد على مدى قرون ولغته الاصطلاحية، خدم دون أن يعرف أغراض شيخ الإسلام، الذي رحب بالحصول على ذريعة للهجوم على المؤسسة الجديدة[1].

ربما زادت الهالة التي يحملها جمال الدين بوصفه عالمًا سنيًّا معممًا عداء المحافظين له أيضًا، ودفعت شيخ الإسلام إلى المطالبة بالتعامل معه بصرامة وتشدد أكثر مما لو كان من غير العلماء[2].

ونظرًا إلى أن بعض العلماء في إيران والهند ناقشوا بل درّسوا الأفكار التي طرحها الفلاسفة المسلمون، فإن تجربة جمال الدين السابقة في العالم الإسلامي الشرقي ربما لم تؤهله للتعامل مع ردة الفعل القوية على كلامه من جانب المؤسسة الدينية. وقد تكون اتصالاته مع التحديثيين عمومًا وتقديره للمستوى المرتفع من التحديث في الدولة العثمانية سببًا في المفاجأة التي أصابته من ردة فعل المحافظين على كلامه. وليس ثمة شك في أن بعضًا من أعدائه ضخموا انتقاصه من منزلة النبي، وركزوا على جزء من كلامه وتجاهلوا الجزء الذي تناول فيه معصومية النبي والإلهام الإلهي. ومع ذلك كله، يمكن أن نتفهم، في السياق العثماني لرفض علماء الدين للفلاسفة على مدى القرون، إشارة الجرائد التركية إلى جمال الدين باعتباره "يفتقد الاحتراس والحذر" واستياء صفوت باشا. النقطة المهمة لا تتمثل

1 Berkes, *op. cit.*, p. 187.

2 هامش (شخصي) من برنارد لويس. انظر مقالته حسن فهمي (*EI2*, Vol. III, fasc. 43-44, pp. 250-251).

في كون آراء جمال الدين في الدين مبالغة في التطرف أو غير مسبوقة في الدولة العثمانية، بل لأن دعاة التحديث شقوا طريقهم غالبًا عبر تجنب الهجوم السافر على المعتقدات الدينية الراسخة التي يحتل فيها موقع النبي الفريد مركز الصدارة. لكن بينما نقبل حجة بيركس بأن كلام جمال الدين خدم في واقع الأمر دون قصد القوى التقليدية المنبعثة، يجب أن نضيف أيضًا أن ضعف جمال الدين وانكشافه في هذه المناسبة سوف يمثلان إحدى نقاط قوته في المستقبل. فمن المؤكد أن من أسباب قوة تأثيره في المفكرين والجماهير في مراحل عديدة من حياته حقيقة أنه قادر على التعبير عن أفكار وحاجات جديدة بلغة تقليدية وإسلامية. لم يكن التعبير عن الحاجة إلى التعلم من الغرب شيئًا جديدًا. لكن من إسهامات جمال الدين العديدة والجديدة التوفيق بين هذه الدعوة وبين نظام فكري امتلك وسائل تقليدية لاتخاذ مظهر قويم وصراطي، مع أنه لم يكن قويمًا ولا مستقيمًا وفقًا لمعظم الفقهاء السنة، بينما اعتبره المؤيدون إسلاميًا، وتطور محليًا في العالم الإسلامي، بدلًا من جلبه بواسطة أجانب مكروهين على نطاق واسع بوصفهم كفارًا، وغزاة، وطغاة ظالمين.

أتى النظام الفكري الذي ربط به جمال الدين تعاليمه الجديدة من الفلاسفة المسلمين على الأغلب، حيث زودوه بالطريقة للتوفيق بين الأفكار العقلانية وحتى العلمية والدور الإيجابي للدين المنزل. كما وفروا له مبررًا للتقية الاحترازية أمام الملأ، وهو درس سوف يطبقه جمال الدين بصورة أشمل بعد تجربته في إسطنبول مقارنة بها قبلها، مع أنه حتى قبل ذلك أخفى في بعض الأحيان أصله وتجربته. ومن أجل فهم جاذبية جمال الدين في العالم الإسلامي للعامة (الجماهير) والخاصة (النخب) على حد سواء، يجب أن نأخذ في الحسبان مختلف التقاليد التراثية الإسلامية والإيرانية المتعلقة بالتقية التي كان متمرسًا بها. فإذا لم نقبل الرأي الأسطوري بأن جمال بطل مجرد، يجب أن نتجنب أيضًا الحكم عليه، على أساس أخلاقية سياسية خطط لها لتناسب الليبرالية الغربية في القرن التاسع عشر، باعتباره انتهازيًا مخادعًا. كان اهتمام الأفغاني بتعزيز القدرات الذاتية للعالم الإسلامية واستقلاليته أصيلًا وحماسيًا، وتعرض لمخاطر كثيرة وقدم تضحيات عديدة في أجل هذه الغايات. لكن الوسائل التي اختارها لتحقيقها كانت خاصة إلى حد ما -لا تميز نمطًا معينًا من الزعيم الحالم

فحسب، بل تقاليد تراثية مهمة في نشأته لم يركز عليها ما يكفي من الانتباه حتى الآن[1]. وبعد أن أدرك من تجربته المريرة في إسطنبول وربما حتى قبل ذلك أن علماء الدين المحافظين، الذين اعتبروا التجديد والابتكار بدعة مهرطقة، سوف يهاجمونه بعنف على رأيه العقلاني بالدين، تبنى أحيانًا مواقف احترازية صادق عليها تراثه من أجل زيادة فعاليته في استنهاض همم المسلمين، وإقناعهم بالحاجة إلى الانبعاث الفكري والنشاط السياسي في سبيل تحقيق الاستقلال والوحدة والقوة.

من غير المعروف حتى الآن التاريخ الدقيق لإجلائه عن إسطنبول، لكن ملاحظاته المدونة، التي أعيد طبعها في **الوثائق**، تظهر وجوده في المدينة في شوال عام 1286 هـ/ يناير-فبراير 1871، وأنه عاد إلى القاهرة في محرم 1287/ أبريل-مايو 1871[2]. يقول بعض كتاب سيرته إنه ذهب إلى الحجاز في الطريق من إسطنبول إلى القاهرة، وتشير إحدى الوثائق إلى أن ذلك قد يكون صحيحًا. وهذه رسالة بالتركية من إسطنبول بتاريخ أوائل مارس 1871، وإذا حملها جمال الدين معه، وهو أمر مرجح، فلا بد أنه كان في إسطنبول آنذاك لكنه على وشك المغادرة. الرسالة مذيلة بختم شخص يدعى "السيد حسن"، لكن بدايتها ممزقة، ومعها اسم المرسل إليه. وتقول إن السيد جمال الدين، العضو السابق في مجلس المعارف، الذي أجلي بأمر سلطاني، يرغب في الحج [إلى مكة]، وسوف يذهب إلى هناك لهذا الغرض. وامتدحت ذكاء جمال الدين وإنجازاته، وتقول إن من الضروري أن يتلقى كل اهتمام واعتبار، وتطلب أن يُقدم إلى شريف مكة[3]. لا تتوفر تفاصيل أخرى عن هذه الرحلة المقبلة، ليظهر الأفغاني بعدها في مصر في ربيع عام 1871، في بداية إقامته في القاهرة التي امتدت ثماني سنوات.

---

1 فيما يتعلق بهذه التقاليد انظر:
Keddie, "Symbol and Sincerity," and *Islamic Response*.

2 الوثائق، ص 18. يحدد محمد عبده (مذكرات الإمام محمد عبده، ت. طاهر الطناحي [القاهرة، 1963]، ص 43) تاريخ دخول الأفغاني إلى مصر في وقت أبكر قليلًا، وهذا أمر محتمل، نظرًا إلى أن ملاحظة الأفغاني نفسه لا تشير إلا إلى تاريخ دخوله إلى القاهرة.

3 الوثائق، ص 71، الوثيقة 236.

5

مصر: 1871-1879

الأفغاني مدرسًا: 1871-1876

تتوفر لكاتب سيرة الأفغاني منذ مدة طويلة روايات مباشرة بالعربية ومعلومات مكملة باللغات الغربية عن إقامته المثمرة في مصر التي استمرت ثماني سنوات، من عام 1871 وحتى طرده عام 1879. لكن حتى هنا أصاب أنشطته بعض التحريف، نتج -جزئيًّا- عن المبالغة في الاعتماد على كلام عدد صغير من تلاميذ الأفغاني ومعجبيه، ولاسيما السيرة التي كتبها محمد عبده. نعرض فيما يأتي الخطوط العريضة الرئيسة لحياة الأفغاني في هذه الحقبة كما تكشفت في تشكيلة متنوعة من المذكرات والوثائق.

يتفق كتاب سيرة الأفغاني الذين نقلوا رواياتهم من المصدر الأول مباشرة على أنه عاد إلى مصر، بعد أن أمضى نحو أربعين يومًا عام 1869؛ لأنه ترك على الأغلب انطباعًا إيجابيًّا لدى رياض باشا، السياسي المصري البارز. عرض رياض على الأفغاني معاشًا من مصدر تمويل رسمي لا شخصي، ويبدو أن الأفغاني عاش عليه حين كان في مصر. ولم يكن مقابل أداء أي واجبات محددة. وصل الأفغاني إلى القاهرة في ربيع عام 1871، وعاش في المدينة

طوال فترة إقامته التي امتدت ثمانية أعوام. لا تتفق الروايات المبكرة على أن الأفغاني درس لفترة قصيرة في الجامعة الإسلامية التقليدية، الأزهر[1].

عاش الأفغاني في مصر خلال عصر أصبح ملائمًا باطراد للتهييج الذي يمارسه ضد التعديات الغربية، والبريطانية على وجه الخصوص، على أراضي المسلمين، ومن أجل إيقاظهم. ونستطيع، من دون الغوص في تفاصيل هذه الحقبة التي خضعت لنقاش مسهب، أن نستخلص بعض التعميمات. فقد شهدت سبعينيات القرن ذروة النشاطات المتناقضة للخديوي إسماعيل حاكم مصر، التي ساعدت من ناحية على تحديث المجتمع المصري، وحولت مصر من ناحية أخرى إلى بلد مفلس فعليًا وخاضع للسيطرة الغربية. إذ صُرف جزء من قروض الخديوي الضخمة على التحديث، وإنشاء مدارس ومؤسسات ثقافية جديدة ميزت عهده وساعدت في نشر التنوير والأفكار الحديثة، فضلًا عن المسارح والأدب والجرائد التي بدأت تزدهر بتشجيع (أو دون تشجيع) مباشر منه. من ناحية أخرى، أدت مكائد المقرضين الأوربيين وإسراف الخديوي إلى تضخم حجم الدين ووصوله في نهاية المطاف إلى أرقام فلكية، ما زاد اهتمام القوى الأوربية بالسيطرة على الحكومة المصرية وشؤونها المالية، وضاعفت هذا الاهتمام قناة السويس التي افتتحت حديثًا[2]. لم يصل هذا

---

1 يصر محمد عبده (السيرة، ص 43) على أن الأفغاني لم يدرس في الأزهر، لكن الذين عرفوه فيما بعد، مثل العنحوري، يقولون إنه درس هناك. وخلافًا لمحمد عبده، يؤكد أديب إسحق (في التاريخ، ص 40) أن "الحكومة الخديوية أجرت له رزقًا كافيًا على أن يكون من المدرسين، فجرت بينه وبين بعض علماء الأزهر مناظرة أفضت إلى المنافرة، فانقطع إلى منزله وصار له فيه حلقة تدريس...". أبلغتني عفاف لطفي السيد أنها وجدت وثيقة في المحفوظات المصرية تعطي الأذن بصرف عشرة جنيهات شهريًا للأفغاني من أموال الحكومة، لكنها لم تشر إلى أن هذا المعاش كان مقابل التدريس أو أي خدمة معينة.

2 من بين الأعمال في هذه الحقبة:

George Douin, *Histoire du regne du Khedive Ismail*, 3 vols. (Rome and Cairo, 1933-1941); A. Sammarco, *Histoire de l'Egypte moderne*, Vol. III, *Le Regne du Khedive Ismail* (Cairo, 1937);

(رواية اعتذارية)

David S. Landes, *Bankers and Pashas* (Cambridge, Mass., 1958); Lord Cromer (Evelyn Baring), *Modern Egypt*, Vol. I (London, 1908); M. Sabry, *La genese de l'esprit national egyptien* (1863-1882) (Paris, 1924); *L'empire egyptien sous Ismail et l'ingerence Anglo-Francaise* (1863-1879) (Paris, 1933).

يلاحظ كرومر (ص 58-59) تفاقم الظلم المالي جراء اتصال حاكم شرقي مثل إسماعيل مع مقرضين ومغامرين غربيين. انظر أيضًا:

P. J. Vatikiotis, *The Modern History of Egypt* (London, 1969), Pt. I.

الوضع إلى حد الأزمة إلا في نهاية السبعينيات، وفي تلك الحقبة انتقل جمال الدين وغيره إلى الواجهة باعتبارهم من المهيجين السياسيين ودعاة التغيير. يبدو أنه ظل حتى عام 1878 تقريبًا يركز جهده على التدريس وتشجيع تلاميذه على تأسيس الجرائد لنشر أفكاره.

من أوائل الوثائق المتعلقة بإقامة الأفغاني في مصر جواز سفر من القنصلية الإيرانية من أجل القيام برحلة إلى إسطنبول[3]. لم تتم هذه الرحلة على ما يبدو، لكن الوثيقة تشير إلى أن جمال الدين اعتقد، أو أمل، بأن نفيه من إسطنبول إجراء مؤقت.

قدّم محمد عبده، أقرب تلاميذه المصريين إليه، الذي أصبح فيما بعد مصلحًا إسلاميًّا بارزًا، المذكرات المتعلقة ببداية إقامة الأفغاني في القاهرة. كتب جزءًا منها بنفسه، وروى الجزء الآخر لتلميذه وكاتب سيرته رشيد رضا. المذكرات أكثر دقة من السيرة التي كتبها عن الأفغاني. وصل جمال الدين إلى مصر، وفقًا للمذكرات، في مارس 1871، وهو تاريخ يتوافق مع ملاحظة الأفغاني بأنه وصل إلى القاهرة في محرم/ أبريل، الشهر الذي يقول محمد عبده إنه التقى الأفغاني فيه. ويضيف بأنه بدأ تلقي "بعض العلوم الرياضية والحكمية [الفلسفية] والكلامية" من الأفغاني، قبل أن يدعو "الناس إلى التلقي عنه أيضًا". ثم "أخذ مشايخ الأزهر والجمهور من طلبته يتقولون عليه وعلينا الأقاويل، ويزعمون أن تلقي تلك العلوم قد يفضي إلى زعزعة العقائد الصحيحة. وقد يهوي بالنفس في ضلالات تحرمها خيري الدنيا والآخرة". ويشير محمد عبده إلى أن الأفغاني بعد أن اختار الإقامة في مصر "تعرف إليه في بادئ الأمر طائفة من طلبة العلم، ثم اختلف إليه كثير من الموظفين والأعيان، ثم انتشر عنه ما تخالفت آراء الناس فيه من أفكار وعقائد، فكان ذلك داعيًا إلى رغبة الناس في الاجتماع به لتعرف ما عنده. وكانت مدرسته بيته... فاشتغل بتدريس بعض العلوم العقلية"[2].

أكدت الجدل الخلافي الديني الذي أثارته تعاليم الأفغاني ودروسه في أثناء السنوات الأولى من إقامته في مصر، مذكرات إبراهيم الهلباوي، وهو تلميذ آخر للأفغاني أصبح فيما

3 الوثائق، ص 76، وثيقة 295، والصورة 149.

2 محمد عبده، **مذكرات الإمام محمد عبده**، ت. طاهر الطناحي (القاهرة، 1963)، ص 34-46.

بعد محاميًا بارزًا. يقول الهلباوي إنه كان طالبًا في الأزهر لا يتجاوز السادسة عشرة حين أتى الأفغاني، "وكان يشاع عنه أنه ملحد وأن الطلاب يتأثرون في عقيدتهم بآرائه، وكان ينظر إليهم نظرة الريبة، وانتشرت روح العداء ضده وضدهم في أوساطنا وأجمعنا أمرنا على الإساءة إليهم لعلهم يعدلون عن الاتصال بالشيخ". لكن الهلباوي، بعد أن كره جمال الدين، واعتقد مع معظم مشايخ الأزهر أنه جاء إلى مصر ليضل الناس وينشر الإلحاد، يروي قصة لقائه الأول بالأفغاني عام 1873، التي جعلت "سوء ظني بالرجل يضعف، وأخذت جلساتي معه تغير رأيي فيه. وامتلأت نفسي بتقديره واحترامه"، قبل أن يصبح واحدًا من تلامذته ومعجبيه[1].

يبدو أن جمال الدين في مصر أخذ طلابه من أي درجة فكرية وجدهم فيها، وتمكن في حالات كثيرة من توجيههم نحو توليفته المكونة من الفلسفة الإسلامية، والاهتمام بتعزيز القدرات الذاتية عن طريق الإصلاحات الدينية وغيرها، والعداء للغرب وتعدياته. وحقيقة أن دروسه في هذا الوقت لم تكن في الأساس دفاعًا عن الإسلام تظهر في العديد من المصادر. كما تشير إليها شخصيات الكثير من أقرب تلاميذه في مصر، كتاب سوريون مسيحيون، غير متدينين أصلًا، مثل أديب إسحق وسليم العنحوري ولويس صابونجي؛ ويعقوب صنوع الكاتب اليهودي؛ ومحمد عبده الشاب، الذي كان في هذه الحقبة ميالًا إلى الوحدانية الصوفية، ثم اتجه بتأثير من الأفغاني إلى التفسير العقلاني والفلسفي للإسلام. سوف يلعب هؤلاء وغيرهم من تلاميذ الأفغاني وأتباعه دورًا رائدًا في الصحافة والسياسة، ويلهمهم ليمارسوا نشاطًا عامًّا مؤثرًا جراء تجربتهم معه على الأغلب، حيث ينسب إليه فضل التأثير في كثير من أهم الكتاب والناشطين السياسيين الشباب في مصر، بمن فيهم أيضًا الزعيم الوطني في بدايات القرن العشرين، سعد زغلول. أثارت أفكار الأفغاني بما تتمتع به من أصالة وخروج على الآراء السائدة حفيظة بعض علماء الدين التقليديين، مع أن الأفغاني يبدو أكثر حيطة وحذرًا في تصريحاته العلنية حول المسائل الدينية في مصر مقارنة بحاله في

1 إبراهيم الهلباوي، "أهم حادث أثر في مجرى حياتي"، **الهلال**، ع38 (ديسمبر 1929)، ص 138-140. نشر أيضًا في كتاب أنور الجندي: **الشرق في فجر اليقظة** (القاهرة، 1966).

إسطنبول. وفقًا لألبرت قدسي- زاده، الذي أنجز دراسة خاصة عن الحقبة المصرية في حياة الأفغاني "حين انضم سعد زغلول إلى الحلقة عام 1875، حافظ هو والهلباوي على سرية ارتباطهما بالأفغاني من أجل تجنب أخطار الحملة الموجهة ضده وضد مريديه"[1].

وإضافة إلى الدروس التي ألقاها الأفغاني في بيته، اعتاد قضاء ساعات طويلة في المقاهي، ولاسيما مقهى متاتيا (قهوة البوسطة)، الذي كان آنذاك واحدًا من أفضل المقاهي في القاهرة، حيث يشرب الشاي ويدخن السجائر ويتجمع حوله طلابه ومريدوه وكثير من الناس للاستماع إليه وهو يشرح أفكاره.

يمكننا أن نأخذ من العنحوري وأديب إسحق ومحمد عبده وسواهم ممن عرفوا الأفغاني في مصر فكرة عن طبيعة تعاليم الأفغاني وآرائه خلال هذه الحقبة، نستكملها بالمعلومات المستمدة من **الوثائق**. وعند مقاربة هذه المصادر من دون الفكرة المسبقة بأن الأفغاني اشتهر بسبب جاذبيته الدينية ودعوته إلى الجامعة الإسلامية، يمكن رؤية أن كلام الأفغاني لم يتميز بهذه السمات قبل عام 1879.

يذكر سليم العنحوري، الذي عرف الأفغاني فترة في مصر وتحدث إلى عدد من التلاميذ الآخرين قبل أن يكتب سيرته الموجزة عن الأفغاني، أن دعوته إلى الجامعة الإسلامية وجاذبيته الدينية مثلتا في ثمانينيات القرن تغييرًا في السياسة. وبعد الإشارة إلى الآراء المتعلقة بالتفكير الحر التي تعلمها الأفغاني في الهند وتابع تدريسها في مصر، يقول العنحوري إن أخبار الأفغاني (بعد "إجلائه" عن مصر بأمر من الخديوي الجديد توفيق عام 1879) "احتجبت عن المؤلف منذ ذلك العهد حتى ظهرت في باريس صحيفة **العروة الوثقى** موسومة باسمه... فعلم من

---

1 قدسي-زاده، الميراث، عن كتاب الجندي. يدرج قدسي-زاده هنا وفي مقالات لاحقة المراجع التي تقدم مزيدًا من المعلومات عن تلاميذ الأفغاني. انظر أيضًا:
Irene Gendzier, *The Practical Visions of Ya'qub Sanu'* (Cambridge, Mass., 1966); Kedourie, *Afghani.*

منزعها أنه عاود الاستمساك بالدين الحنيف وجنح إلى **نهج خطة جديدة تكسبه ميل العالم الإسلامي ورضائه عنه**"[1] (التسويد مضاف).

ومع أن التغيير في السياسة ربما لا يكون دراماتيكيًا حسب وصف العنحوري، فقد حدث فعلًا. ظل الأفغاني على الدوام مدافعًا عن البلدان الإسلامية ضد التعديات البريطانية، لكن هذا الدفاع لم يتخذ لبوسًا دينيًّا قوية ودعوة إلى الجامعة الإسلامية إلا بعد أن شاعت أفكار الوحدة الإسلامية لأسباب مستقلة على الأغلب عن تأثير الأفغاني.

إذا لم تكن الدعوة إلى الوحدة الإسلامية هي ما درسه الأفغاني في مصر، فما الذي جعل بيته محجًّا على هذه الدرجة من الشعبية للطلاب والمثقفين الشباب المصريين والسوريين؟ لا بد أن هذه الشعبية كانت إلى حد بعيد تقديرًا لبلاغته وشخصيته (الكاريزمية) الآسرة. يصفه محمد عبده وغيره بتعابير أقرب إلى العبادة، حتى في المراسلات الخاصة، تثبت ارتباطًا عاطفيًّا ووجدانيًّا ودينيًّا تقريبًا لا يمكن أن يعزا إلى مجرد المحتوى الفكري لتعاليمه. فمنذ ظهوره أول مرة في المشهد التاريخي عبر علاقاته مع الأمير الأفغاني أعظم خان، استحضر هذه النوع من الإعجاب والوله. ولم يكن مثل هذا الولاء الشخصي ووفاء المريدين ظاهرة فريدة في العالم الإسلامي، بل سمة مميزة على نحو خاص للتيارات الباطنية والصوفية والفلسفية التي أثرت في الأفغاني. وكثيرًا ما نسبت البدع الإسلامية (المهرطقة) إلى زعمائها قوى ربانية أو شبه ربانية أو غامضة. كما جعلت الحاجة الضرورية المتكررة إلى التلقين الشفاهي السري للآراء الباطنية والصوفية والفلسفية المعلم أو الصوفي الشيخ يحتل موقعًا جليلًا - ولا يعود مجرد مفسر للنصوص التي يمكن للمريد الأريب فهمها تمامًا من دون مساعدته، بل يكون كاشفًا عن الحقيقة المخبأة، والمعنى الدلالي الكامن خلف الكلمات الحرفية لعديد من النصوص، وقادرًا هو وحده على تفسيرها وشرحها. كثيرًا ما حظي هؤلاء المرشدون بولاء كلي، يقترب من ولاء العابد للصنم المعبود، من المريدين والأتباع في العالم الإسلامي. يمكن العثور أحيانًا على تبجيل مشابه للمعلمين بين السنة (وغير المسلمين أيضًا)، لكنه

---

1 العنحوري في **التاريخ**، ص 48.

سمة خاصة مميزة لأصحاب التوجه الصوفي بينهم. كانت جاذبية الأفغاني (المغناطيسية)، كما أشارت مصادر عديدة، تجد التعبير عنها في نظرات عينيه الأخاذة والنافذة والخارقة.

وبغض النظر عن الجاذبية الشخصية، لماذا استطاع جمال الدين استثارة ردة الفعل الحماسية هذه بين الشباب السوريين والمصريين، الذين يمتلكون هم أنفسهم تراثًا لافتًا في المجالات الدينية والتعليمية، ولديهم قنوات أخرى للاتصال بالعالم الحديث بدلًا من هذا الرجل الغامض الذي يدعي أنه أفغاني؟ ألمح رشيد رضا إلى إجابة حاسمة على ما يبدو: في منطقة الثقافة الفارسية من العالم الإسلامي، بقي التراث الفلسفي حيًّا حتى العصور الحديثة، بينما مات في العالم العربي منذ قرون، أو حسبما يكتب: "لا تزال فلسفة اليونان والعرب تدرس في بلاد الأعاجم ولكن قل من يقرأها في البلاد العربية كمصر والشام"[1]. تظهر كتابات تلاميذ الأفغاني وكتب الفلسفة التي تشير **الوثائق** إلى أنه درّسها في القاهرة تركيزه على أفكار الفلاسفة المسلمين ومناهجهم. فقد تمثل أحد عوامل جاذبية الأفغاني، لتلاميذه وأتباعه المسلمين على أقل تقدير، في قدرته على تحديد السبيل إلى العقلانية والعلم والتفسير الجديد للإسلام –سبيل أصيل ومحلي للعالم الإسلامي ولا يشمل قبولًا متحمسًا بتفوق الأجنبي العدواني والمهدد. تحدث أحيانًا أمام المسلمين وغير المسلمين عن أمجاد مصر القديمة، مثلما فعل لاحقًا في الهند حين تحدث عن أمجاد الهند القديمة، وفي إيران عن فارس القديمة. في الأمثلة الثلاثة، وجدت داخل التراث المحلي بدائل للقبول الكلي بثقافة الكافر الأجنبي الذي يهدد بالاحتلال والغزو. تميز هذا النوع من الحجج فيما بعد بوصفه اعتذاريًّا، لكن دوافعه لدى الأفغاني تبدو مختلفة عن دوافع الاعتذاريين المتأخرين. إذ اهتمت الكتابة الاعتذارية اللاحقة بالدفاع عن فضائل الإسلام أمام جمهور يزداد غربنة وتشككًا باطراد. بينما مال الأفغاني، أمام أقرب أتباعه وتلاميذه على الأقل، إلى إبعاد الناس عن المعتقدات التقليدية باتجاه انفتاح فكري وعقلانية لهما أصول محلية عريقة. هذه

1 رضا، **التاريخ**، ص 79. يصيب رضا ربما حين يلاحظ أن "السيد جمال الدين تلقى الفلسفة العربية القديمة في بلاده ثم تلقى شيئًا من الفلسفة الأوربية والرياضيات على الطريقة الحديثة...". كما يشير إلى قرب آرائه من الباطنية حين يؤكد أن "للصوفية كلامًا في أنفسهم وفي شيوخهم يشبه كلام الباطنية في أئمتهم".

الأصول هي التي جعلت من الأسهل قبول فلسفته مقارنة بالنزعة الغربية المكروهة؛ لأنها توفر-جزئيًّا-إطارًا للتفسير العقلاني للقرآن والدوغمائية الدينية. كانت للتقاليد الباطنية قيمة عملية لجمال الدين وغيره من المفكرين والمثقفين والناشطين المسلمين. حيث عززت افتخارهم بتراثهم، الذي يحتوي كما ظهر أكثر من مجرد العقائد الدوغمائية المنبتة الصلة عن الاحتياجات العلمية الحديثة، ووفرت نموذجًا لابتكار تفسير جديد للإسلام يمكن أن يطالب بشرعيته على قدم المساواة مع التفسيرات الماضية. لقد شكل التراث الباطني أيضًا، بالنسبة إلى جمال الدين وكثير من تلاميذه وأتباعه، جسرًا واصلًا بين النخب والجماهير، ليوحدها معًا في جهد مشترك واحد للدفاع عن دار الإسلام ضد الكفار الاستعماريين الغربيين. ومثلما وفرت العقائد الإسماعيلية الباطنية في القرون السابقة مستويات مختلفة من التفسير للنصوص ذاتها، لتجمع النخبة والجماهير (الخواص والعوام) في برنامج مشترك، كذلك تمكنت ممارسة جمال الدين لمستويات مختلفة من التدريس من جمع النخبة العقلانية والجماهير الأكثر تدينًا في حركة سياسية مشتركة. وهكذا وفر اقتران التقاليد الإسلامية والإيرانية الفلسفية بالتراث الباطني لتحقيق أهداف عملية شيئًا لم يكن باستطاعة التقليدي الحقيقي ولا الشكاك الخالص والمتغربن تقديمه.

فضلًا عن ذلك كله، تزامنت كراهية جمال الدين للتعديات الغربية، والبريطانية على وجه الخصوص، على أراضي المسلمين مع حالة ذهنية متنامية في الشرق الأوسط. فبدءًا من عام 1871 تقريبًا دخلت الدولة العثمانية في حقبة من ردة الفعل على الغرب بلغت ذروتها في عهد السلطان عبد الحميد الثاني، الذي اعتلى العرش عام 1876. فقد أفرزت أطماع بعض القوى الغربية وجشعها وعدوانيتها في شمال إفريقيا ومصر ردود أفعال خاصة بها. وبالنسبة إلى أولئك الذين أرادوا التقدم علميًّا وتقانيًّا من أجل مقارعة الغرب من دون تبني مواقف غربية خالصة، تمتعت ممارسة جمال الدين القائمة على إدخال أفكار جديدة من خلال تفسير جديد للتراث بجاذبية خاصة.

من الأسباب الأخرى لنجاح جمال الدين على ما يبدو قدرته على جذب أي تلميذ يجده أمامه -بغض النظر هل يحمل أفكارًا صوفية، أو كان مسيحيًّا، أو شكوكيًّا، أو غير ذلك- ثم

توجيهه من هناك إلى النقطة التي يعتبرها المعلم ممكنة وملائمة. وربما بسبب هذه الممارسة لدينا تقييمات مختلفة لأفكار جمال الدين وتعاليمه الحقيقية، حتى بالنسبة إلى حقبة واحدة مثل الحقبة المصرية.

تتبدى رؤية متبصرة لهذه العملية التدريسية في قصة لواحد من أقرب تلاميذ الأفغاني وأكثرهم أهمية فيما بعد، الشيخ محمد عبده. فحتى قبل الاجتماع بالأفغاني، نفر محمد عبده من التعليم الديني العقيم في زمنه، وانحاز إلى تفسير صوفي للدين. وتظهر الوثائق والدلائل من تلاميذ الأفغاني ومريديه أنه متضلع من الصوفية ومتأثر بها. ولا بد أنه شجع في البداية اهتمامات محمد عبده الصوفية وعمقها، ولم يدفعه نحو أفكار أكثر راديكالية إلا لاحقًا. وعلى حد تعبير مايكل وعبد الرازق:

> مارس جمال الدين تأثيرًا نافذًا في الشيخ محمد عبده... وجعله يدرك قوته الذاتية، وفتح أمامه عالمًا جديدًا؛ لم يعد عالم الأحلام الصوفية بل الوقائع الحقيقية. عندما التقى الرجلان كان محمد عبده مستغرقًا كلية في التصوف؛ وقد وهب ذلك الحدس النفسي الذي يمتلكه القادة والزعماء، وبفضل معرفته الموسوعية، عرف جمال الدين كيف يجتذب العالم الشاب من مجاله الخاص ويقوده شيئًا فشيئًا لا إلى مزيد من الفهم العقلاني للدين فحسب، بل إلى مشكلات تقتضي اهتمامًا فوريًا، متمثلة في تلك التي تنشأ أمام الشرق جراء علاقاته مع الغرب الذي يزداد اقترابًا كل يوم[1].

نشر رشيد رضا رواية محمد عبده اللاحقة عن لقائه الأول بالأفغاني، بعد وصوله إلى مصر مباشرة تقريبًا. يقول رضا نقلًا عن عبده:

> وأخبرني الشيخ [محمد عبده] أن الذي أخبره بقدوم السيد جمال الدين هو أحد المجاورين في رواق الشوام. قال إنه جاء مصر عالم أفغاني عظيم وهو يقيم في خان الخليلي، فسر بذلك وأخبر الشيخ حسن [الطويل] ودعاه إلى

1 Michel and M. Abdel Razik, trans., Mohammed Abdou, *Rissalat al Tawhid* (Paris, 1925), Introduction, p. xxiii.

> زيارته معه فألفياه يتعشى، فدعاهما إلى الأكل معه فاعتذرا، فطفق يسألهما عن بعض آيات القرآن وما قاله المفسرون والصوفية فيها ثم يفسرها لهما، فكان هذا مما ملأ قلب فقيدنا [محمد عبده] به عجبًا وشغفه حبًّا؛ لأن التصوف والتفسير هما قرة عينه أو كما قال مفتاح سعادته[1]. (**التاريخ**، ص 25-26)

ثم قرأ "على السيد" وتحت إشرافه مختلف كتب التوحيد والتصوف والفلسفة والعلوم. في البداية، لم يوجه الأفغاني على ما يبدو محمد عبده بعيدًا عن التصوف، لأن أول عمل كتبه **رسالة الواردات في سر التجليات** (1874) حاشد بالوحدانية الصوفية. في المقدمة، يقدم محمد عبده لمحة عن التأثير العميق الذي تركه الأفغاني فيه، تأثير كثيرًا ما ردد أصداءه تلاميذه وأتباعه الآخرون:

> [أنا] خادم خدم الحكمة، المعرض عن نحو الكلام والكلمة، المتخلي عن قيد لباس الطوائف، إلى فضاء اقتناص صيد المعارف... كنت مشتغلًا بطلب العلوم، فبينما أنا حول الرياض أحوم، إذ عثرت بآثار العلوم الحقيقية، فشغفت بها حبًّا ولكن لم أجد من هي له طويلة، فحرت في أمري، وأخذت أجيل فكري، وكلما سألت أجابوني بأن الاشتغال بها حرام، أو قد نهى عنها علماء الكلام، فتعجبت شدة العجب، وغفلة الناقلين أعجب، وتفكرت في سبب ذلك فرأيته أن من جهل شيئًا عاداه، ومن أخلد عن العلا يأباه، فوجدتهم كمن علك بلسانه ورق العناب فلا يدري مرارة الحنظل، ولا حلاوة العسل، وبينما أنا كذلك إذ أشرقت شمس الحقائق، فوضح لنا بها رقائق الدقائق، بوفود حضرة الحكيم الكامل، والحق القائم، أستاذنا السيد

---

1 ورد في:

Ibid., p. xxiv.

جمال الدين الأفغاني، ما زال لثمار العلوم (خير) جاني، فرجوناه في شيء من ذلك فأجاب والحمد لله على ذلك[1].

يعبر العمل الذي تشكل هذه الكلمات جزءًا من مقدمته عن وحدانية صوفية وحلولية. تبدو علاقة محمد عبده بجمال الدين مشابهة لعلاقة مريد صوفي بمعلمه المبجل، كما عاودت تعابير مشابهة الظهور في خطاب محمد عبده إلى جمال الدين حتى بعد أن تجاوز مرحلته الصوفية[2]. ويظهر مثل هذا التزلف في العديد من الرسائل التي كتبها عبده وآخرون وأعيد نشرها في **الوثائق**، ما يبين أن "عبادة" مريديه وتلاميذه، وكثير منهم على مستوى رفيع من الفطنة والذكاء، كانت حقيقة واقعة لا مجرد جزء من الأسطورة المتأخرة.

ما الذي يمكن قوله، فيما وراء هذا التزلف، عما تعلمه محمد عبده من الأفغاني في هذه المرحلة؟ نعلم من روايات سيرة محمد عبده أنه كان ميالًا بقوة إلى التصوف حين التقى بالأفغاني. ويبدو أن الأفغاني عمق ووسع معرفته بالصوفية، ربما بإدخال توليفة من الروحانية (الإشراقية) الأفلاطونية المحدثة والفلسفة التي ميزت الفلسفة الإيرانية على مدى القرون. ونستطيع التأكد من أن التشديد الفلسفي على ما تعلمه محمد عبده قد أصبح أقوى، حين نحكم على العمل الثاني لعبده، الذي دعا فيه إلى تفسير عقلاني وفلسفي في الإسلام، مقارنة بعمله الصوفي الأول[3]. إذ إن إصرار محمد عبده في هذا العمل على ضرورة اللجوء إلى العقل لإعادة تفسير المعنى الحرفي للنص القرآني إذا تعارض معه من الموضوعات الشائعة عند الفلاسفة المسلمين.

---

1 ورد في:

Ibid., p. xxi.

2 قارن رسالة محمد عبده المترجمة في كتاب قدوري **الأفغاني**، الملحق 1. نشرت هذه الرسالة مرة أخرى في **الوثائق**، اللوحتان 63-64، الصور 134-137.

3 انظر:

Michel and Abdel Razik, *op. cit.*, pp. xxv-xxvi.

يبدو من الصعب التشكيك بحقيقة أن محمد عبده العقلاني، الذي سرعان ما سيصبح محمد عبده الناشط السياسي والصحفي، كان يتبع مسار معلمه وأكثر المقربين إليه أهلًا للثقة. ويتفق الشهود على أن أحد أهم العوامل الجديدة في تعاليمه خلال الحقبة المصرية هو شروحاته للفلاسفة المسلمين. إذ تركز مكتبة الأفغاني المصرية التي أدرجت في **الوثائق** على الفلسفة الإيرانية، ومن ضمنها عدة أعمال لابن سينا، ونصير الدين الطوسي، وبعض كتب التصوف، والكيمياء (القديمة)، والعلوم، والتاريخ، إضافة إلى الترجمة العربية لكتاب أوغست ماربيت الشائع والمؤثر عن تاريخ مصر[1]. شمل عدد من الأعمال الفلسفية الحواشي التي أضافها جمال الدين حين بدأ تدريسها في القاهرة. فضلًا عن بضعة أعمال حديثة وغربية، لكن مصادر أخرى، مثل تعليق أديب إسحق الصريح على السيرة، تخبرنا بأن الأفغاني جارى فعلًا الأفكار الغربية، ولذلك فإن هذا الغياب النسبي يجب ألا يعدّ دليلًا على عدم الاهتمام بالأفكار الأكثر حداثة أو معرفتها[2].

كان منهج الأفغاني في التدريس من الأسباب الكامنة على الأغلب وراء شعبيته وتأثيره أيضًا. ومع أنه لم يكن في الحقيقة أول شخص يعيد إدخال تدريس الفلسفة الإسلامية إلى مصر الحديثة، فقد كان على ما يبدو أول من طبق مناهج الفلسفة على المشكلات الحياتية المعاصرة. وبدلًا من التكرار والاستظهار والاستحفاظ، قدم جمال الدين تفسيرات جديدة للنصوص التي ناقشها، وسأل طلابه أن يفعلوا مثله. وساعدت مناهجه الحيوية والجدلية الأصيلة على اجتذاب الطلاب والأتباع والمريدين.

---

1 **الوثائق**، ص 14-21.

2 يقول أديب إسحق (في **التاريخ**، ص 42): "ومن غرائب فضله أن كان يتتبع حركة المعارف الأوربية والمستكشفات العصرية ويلم بها وضع أهل العلم وما اخترعوه جديدًا حتى كأنه قرأ العلم في بعض مدارس أوربا العالية". ومع أن في الوصف مبالغة ربما، فإن صدق سيرة إسحق عمومًا تمنحه بعض المصداقية. في بعض المقالات في جريدة **مصر** الواردة لاحقًا، لا يشير الأفغاني إلى المفاهيم الغربية عن الحكم الجمهوري والدستوري (الشوروي) فحسب، بل إلى التلفونات والفونوغرافات، التي اخترعت قبل أن يذكرها الأفغاني بسنة في مقالته في **الجريدة** (الإسكندرية)، 2 ع 20، 15 نوفمبر 1878.

ولا ريب في أن وجود مستويات متعددة من المعنى والتأويل في النصوص التي درسها، وفي الأسلوب الذي تناولها فيه أمام جمهور مختلف المشارب، يساعد في تفسير الروايات المتباينة التي نقلها طلابه عن تعاليمه وأفكاره. لكن من المهم ملاحظة أن محمد عبده كان الوحيد من بينهم الذي يصر على استقامته السنية الدينية. بينما ذكر آخرون، حتى بعد تجاهل المعادين له أو لأي انحراف عن تعاليم علماء الدين، قصة مختلفة إلى حد ما. فقد بلغ سليم العنحوري حد القول إن رحلة الأفغاني إلى الهند أفضت به إلى الإلحاد. بينما أتت آراء أقل تطرفًا وربما أكثر دقة من شهود آخرين. أحدهم لطفي جمعة الذي يؤكد أن معتقداته ليست إسلامية صحيحة مع أنه اعتاد الادعاء بأنها كذلك، ولا يمكنه الحكم على معتقدات أتباعه[1]. أما شبلي الشميل، أحد المعجبين السوريين بالأفغاني الذي ساعد أديب إسحق في التعرف إليه، فيكتب قائلاً إنه حين سمع أن الأفغاني، بعد إقامته في مصر، كتب رسالة في الرد على الدهريين، دهش لأنه عرف أنه لم يكن متدينًا، ومن الصعب بالنسبة إليه بعد تجربته الشخصية مع الرجل أن يصدر حكمًا نهائيًا فيما يتعلق بما سمعه عنه فيما بعد، لكنه أكثر ميلًا إلى الاعتقاد بأنه كان ملحدًا[2]. ويبدو أن الأفغاني لم يكن متدينًا ولا سنيًّا متشددًا في نظر كثير ممن استمعوا إليه، وأن تعاليمه تركزت على الأمور الدينية بقدر ما يمكن تطبيقها عمليًا أو دنيويًا.

فيما يتصل بحياة الأفغاني الشخصية، لا نعرف أكثر من روابطه الوثيقة مع تلاميذه ومريديه. لم يعرف عنه في مصر علاقته بأي امرأة، ويذكر لطفي جمعة حول موقفه تجاه النساء أنه اعتاد ازدراءهن ولم يتحدث عنهن بإيجابية[3]. لكن في الخطاب الآتي شدد على أهمية تعليم المرأة.

---

1 أعيد طبع ذكريات لطفي جمعة عن الأفغاني في كتاب الجندي، ص 20.

2 أعيد طبع ذكريات شبلي شميل عن الأفغاني في كتاب الجندي، ص 27.

3 لطفي جمعة، في كتاب الجندي، ص 21.

أنشطة الأفغاني السياسية

1879-1876

تؤكد **الوثائق** تاريخ انضمام الأفغاني إلى الماسونيين في مصر ونشاطاته معهم وتساعد في تحديده. في بعض الأحيان، ارتبطت الماسونية في الشرق الأوسط أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين مع الهرطقة الدينية ومعاداة رجال الدين ووحدة الأديان وشمول العقيدة، إضافة إلى النشاط السياسي السري. مثّل تقديم بنية جاهزة من الجمعيات السرية أحد أسباب شعبية التنظيمات الماسونية بين الحداثيين في الشرق الأوسط. ومن الأسباب الأخرى أن هذه الجمعيات تميزت على الأرجح بسمات مألوفة للبدع في الإسلام، مثل أداء القسم وطقوس الانضمام الغامضة والاستخدام الرمزي للغة. وربما ساعد على انتشارها أيضًا احتمال أن يوفر الأعضاء الأوربيون الحماية للأعضاء المحليين. جلب الفرنسيون الماسونية إلى مصر قبل عقود، وبقيت مدة طويلة مقتصرة أساسًا على الأوربيين، لكن في ستينيات القرن وسبعينياته دخل المصريون بعض المحافل واستخدمت بضعة فروع لأغراض سياسية غالبًا. لكن حتى في هذا السياق لم يخترع الأفغاني ظاهرة جديدة كما زُعم في بعض الأحيان، نظرًا إلى أن البرنس حليم باشا وأتباعه سبقوا جمال الدين في استخدام الماسونية في السياسة المصرية. وكان حليم، آخر أبناء الحاكم المصري الكبير في أوائل القرن التاسع عشر، محمد علي، قد استبعد فجأة من خلافة العرش الخديوي بفرمان نجح إسماعيل، بمساعدة رشوة ضخمة، في استصداره من السلطان عبد العزيز عام 1873. ربما كان نشاط حليم الماسوني جزءًا من خطة لاستعادة حقوق الخلافة، ونفي مدة وحلت السلطات محفله بسبب تآمره ومخططاته السياسية[1]. وبحسب رسالة من الأفغاني إلى رياض (1882)، نوردها فيما يأتي، استعاد حليم تأييد الماسونيين المصريين في أواخر سبعينيات القرن.

تحدد معظم المناقشات حول نشاط الأفغاني الماسوني بدايته في عام 1877 أو عام 1878، لكن **الوثائق** تضم رسالة منه يطلب فيها الانضمام إلى محفل ماسوني تعود إلى عام 1875،

1 Douin, *op. cit.*, II, 88-100.

وملاحظة تقول إنه انضم إلى المحفل في شهر محرم 1293هـ/ فبراير 1876. لكن لسوء الحظ لا تشمل الوثيقة اسم المحفل أو طقوس العضوية. كما تضم دعوات إلى جلسات في المحافل الإيطالية منذ أوائل عام 1877 وحتى عام 1879، ووثائق يبدأ تاريخها في يناير عام 1877، من محفل كوكب الشرق، الذي كان مرتبطًا بمحفل إنكلترا الكبير. هنالك أيضًا دعوات إلى جلسات خاصة من محافل أخرى. ويبدو من المحتمل أن الأفغاني انضم إلى محفل إيطالي زمن عضويته في محفل كوكب الشرق، نظرًا إلى أن **الوثائق** تدرج أيضًا دعوة متأخرة من محفل إيطالي تعود إلى عام 1879، إلى جلسة لانتخاب عضوين جديدين[1].

ربما كان اهتمام الأفغاني بالماسونية دينيًا في جزء منه، مثلما كان سياسيًا. وربما يكون نائب القنصل البريطاني، بورغ، كما يقول محمد صبري، هو الذي اجتذب الأفغاني إلى محفل كوكب الشرق[2]. ربما يتصل تاريخ ارتباطه بالماسونية، الذي حدد غالبًا بعام 1877، بعضويته في محفل كوكب الشرق وارتباطه بتلاميذه المصريين فيه. سوف يصبح المحفل، الذي رأسه الأفغاني، أداة سياسية مهمة في الأزمة المصرية المتفاقمة في عامي 1878 و1879.

لكن قبل تناول الأحداث التي جرت في هاتين السنتين، يجدر بنا العودة إلى أنشطة الأفغاني قبل ذلك. في السنوات السابقة على عام 1878 تابع الأفغاني تدريسه ووسع حلقة معارفه –ليكاشف بعض تلاميذه، مثلما لاحظ أديب إسحق، "بآرائه الحرة" الكاملة، بينما "يسلك بسائرهم طريق النجاة من الخرافة والجهل"[3].

تمكنت النزعة السياسية لدى الأفغاني، التي لم تجد لها منفذًا في الرأي العام المصري الذي كان في حالة محبطة من الخمول النسبي في سبعينيات القرن، أن تجد ميدانًا للعمل الإيجابي مع بدء تغير وضع المجتمع والرأي العام منذ عام 1877 تقريبًا، وهو تغير أدلى فيه هو وتلاميذه بدلو. ومثلما ذكر محمد عبده في مذكراته، مع بعض المبالغة، كان التغيير دراماتيكيًا:

---

1 **الوثائق**، ص 24–25، وأرقام اللوحات مذكورة هناك؛ والصورة رقم 12 أيضًا.

2 Sabry, *Genese*, p. 142.

3 إسحق في **التاريخ**، ص 40.

كان المصريون قبل عام 1293هـ [1877] يرون شؤونهم الخاصة ملكًا لحاكمهم الأعلى، ومن ينوب عنه في تدبير أمورهم... يتصرف فيها حسب إرادته. وكانت سعادتهم وشقاؤهم موكولين إلى أمانته وعدله، أو خيباته وظلمه، ولا يرى أحد من حقه أن يرى رأيًا في إدارة بلاده، أو فكرة يتقدم بها في عمل من الأعمال يرى فيها صالحًا لأمته ولا علاقة بينهم وبين الحكومة سوى أنهم مملوكون لها، مصرفون فيما تكلفهم به الحكومة وتفرضه عليهم. وكانوا بعيدين غاية البعد عن معرفة ما عليه الأمم الأخرى، سواء كانت شرقية أم غربية.

ومع سفر البعض منهم إلى البلاد الأوربية، وما جاورهم من البلاد الإسلامية، أيام محمد علي باشا الكبير، وإبراهيم باشا، لم يشعر الأهالي بشيء من ثمرات تلك الأسفار، ولا فوائد تلك المعارف التي حصلوا عليها واكتسبوها.

وقد أنشأ الخديوي إسماعيل مجلس الشورى في مصر سنة 1283هـ[1866]، ومع أن الغاية من إنشائه أن يكون للأهالي رأي في شؤون بلادهم يرجع إليه الحاكم، فإن أحدًا منهم ولا من أعضاء هذا المجلس نفسه كان له ذلك الحق؛ لأن الخديوي إسماعيل قيده في النظام وفي العمل... أما في النظام، فلأنه قد نص فيه على أن نظر المجلس منحصر فيما تراه الحكومة من اختصاصه، وما يعن لها أن ترسله إليه للمداولة فيه...

وأما العمل، فلأن الخديوي كان يرسل عند المداولة من يخبر الأعضاء بإرادة جنابه السامي، فيقررون ما يريد بعد مداولة صورية... فكان المصريون في ذلك الحين يشعرون بأن الإرادة المطلقة هي التي كانت ولا تزال تصرفهم في آرائهم...

وهل كان في استطاعة أحد أن يعمل على خلاف ما يأمر به؟

هل كان يجوز لشخص أن يميل بفكره عن الطريق التي رسمت له، أو عن الوجهة التي يتوجه إليها الحاكم، لو أن الفكر السليم حدثه بأن هناك وجهة خيرًا من تلك الوجهة؟

هل كان يمكنه أن ينطق بما حدثه به فكره؟

كلا... إنه كان بجانب كل لفظ نفي عن الوطن، أو إزهاق للروح، أو تجريد من المال..

وبينما الناس على هذه الحال، لا كاتب ينبههم، ولا خاطب يوقظهم، إذ عرض أمر قلما يلتفت إليه، أو تحوم الأفكار حواليه، وإن كان مما يعرض في كل مكان، وجرت به السنة الإلهية في كل زمان.

جرت سنة الله في خلقه أن عظائم الأمور تتولد من صغارها، كما أن ضخام الأشجار تنبثق من بذورها...

جاء إلى هذه الديار في سنة 1288هـ [1871] رجل بصير في الدين، عارف بأحوال الأمم، واسع الاطلاع، جم المعارف، جريء القلب واللسان، وهو المعروف بالسيد جمال الدين الأفغاني، اختار الإقامة في مصر، فتعرف إليه في بادئ الأمر طائفة من طلبة العلم، ثم اختلف إليه كثير من الموظفين والأعيان، ثم انتشر عنه ما تخالفت آراء الناس فيه من أفكار وعقائد، فكان ذلك داعيًا إلى رغبة الناس في الاجتماع به لتعرف ما عنده.

وكانت مدرسته بيته، فاشتغل بتدريس بعض العلوم العقلية، وكان يحضر دروسه كثير من طلبة العلم، ويتردد على مجالسه كثير من العلماء وغيرهم، وهو في جميع أوقات اجتماعه بالنا لا يسأم من الحديث فيما ينير العقل، ويطهر العقيدة، أو يذهب بالنفس إلى معاني الأمور، أو يلفت الفكر إلى النظر في الشؤون العامة مما يمس مصلحة البلاد وسكانها. وكان طلبة العلم ينتقلون بما يكتبونه من تلك المعارف إلى بلادهم أيام الإجازة، وكان الزائرون يذهبون بما ينالونه إلى أحيائهم ينشرونه في الناس... فاستيقظت المشاعر، وانتبهت العقول، وخف حجاب الغفلة في أطراف متعددة من البلاد خصوصًا القاهرة.

كل ذلك والحاكم القوي في علو مكانه أرفع من أن يناله هذه الشعاع في ضعف شأنه، ولا زال هذا الشعاع يقوى بالتدريج البطيء، وينتشر في الأنحاء على

غير انتظام، إلى أن نشبت الحرب بين الدولة العثمانية ودولة روسيا في سنة 1293هـ [1877].

وجد الناس من أنفسهم لذة في الاطلاع على ما يكون من شأن الدولة العثمانية صاحبة السيادة عليهم من دولة الروسيا، فتطلعوا إلى ما يرد من أخبار الحرب.

وكثرة الأجانب في هذه البلاد سهلت ورود الجرائد الأوربية إلى طلابها من الأوربيين، ومخالطتهم للعامة والخاصة مهدت الطريق إلى العلم بما فيها، فزاد تشوق الناس إلى الوقوف على حوادث تلك الحرب، وسرى هذا الشعور إلى بعض الجرائد العربية التي كانت لا تزال إلى هذا العهد مقصورة على ما لا يهم، فانطلقت في إيراد الحوادث ونشرها، وظهر فيها الميل إلى إطراء ما كانت تأتي به العساكر الروسية، وازدراء ما كان ينسب إلى الجنود العثمانية... فوجد في الناس الناقم على تلك الجرائد والناصر لها، وحدث بين العامة نوع من الجدال لم يكن معروفًا من قبل... ثم استحدثت جرائد كثيرة لمباراة ما سبقها في نشر الأخبار، ومناوأتها في المشرب، واندفعت الرغبات إلى الاشتراك فيها إلى حد لا يمكن منعه، وقضى سلطان الوقت على سلطان الإرادة القاهرة.

ولم يكن ما ينشر في الجرائد محصورًا في حوادث الحرب، بل اجترأ الكثير منها على نشر ما عليه سائر الأمم في سيرتهم السياسية والاجتماعية وزادوا على ذلك نشر ما كان قد بدأ في الحكومة المصرية من سوء الأحوال المالية، وكثر المتحدثون بها يكثر في تلك الجرائد[1]. (طاهر الطناحي، **مذكرات الإمام محمد عبده**، ص 44، 45، 46، 47)

شهد عام 1877 نقطة تحول في الصحافة وفي الرأي العام، وكان جمال الدين وأتباعه في طليعة تطوير الجرائد التي تنتقد الحكومة والأنشطة الأجنبية في مصر. لم تبدأ أنشطة جمال الدين تمارس تأثيرًا مهمًّا خارج حلقته الضيقة إلا في عام 1877 تقريبًا، وحتى في هذه الحالة

1 ورد في:

Sabry, *L'empire egyptien*, pp. 331-332.

يجب فصل حقيقة تأثيره عن الروايات الأسطورية اللاحقة. ولا ريب في أن تأثيره في تلاميذه ودفعهم باتجاه النشاطية، والصحافة، والأفكار الجديدة مثلا الجانب الناجح من نشاطه، بينما انتهت مخططاته وبرامجه السياسية المباشرة إلى فشل ذريع.

استفاد جمال الدين من حالة الصحوة الجديدة لدى الرأي العام، التي أسهم فيها بقسط، لتعزيز برنامجه الهادف إلى تقوية مصر في مواجهة التعديات الأجنبية المتزايدة، وفتح أذهان الناس أمام مزيد من الأفكار الحديثة، وزيادة تأثيره. يخبرنا معاصروه بأنه كان مطلعًا على آخر ترجمات الأعمال الغربية، وأن شغفه بالكتابات التاريخية لفرانسوا جيزو يعود إلى هذه الفترة. يمكننا أن نكتشف من الإشارات المتأخرة أن أكثر ما جذبه في كتابات جيزو إيمانه بالعقل والتضامن الاجتماعي بوصفهما من مصادر التقدم والتمدن، إضافة إلى تشديده على الحركة البروتستانتية بوصفها قطيعة معرفية حاسمة دفعت أوربا باتجاه التقدم المادي والإصلاح. ثمة دليل على أن جمال اعتبر نفسه أشبه بلوثر إسلامي، وأثر فيه الاعتقاد بأن الإصلاح الديني هو السبيل الوحيد لإدخال الإصلاح المادي وتعزيز القدرات الذاتية للعالم الإسلامي[1]. وباستخدام الفلسفة الإسلامية لفتح الأبواب أمام تفسير أوسع مدى وأكثر عقلانية للإسلام مما كان سائدًا، ترك مثل كثير من الزعماء والمفكرين انطباعات متناقضة على معاصريه في مصر. امتدحه بعض من عرفوه باعتباره مفكرًا حرًّا أو رجلًا له طموح سياسي، بينما اعتبره آخرون مصلحًا دينيًّا على الأغلب. لكن انشغاله المستمر بالسياسة يجب أن يجعلنا نحاذر من الرأي القائل إن دافعه الرئيس كان رؤية دينية، حتى حين لا توجد أدلة أخرى تدحض ذلك. كان واحدًا من أوائل المصلحين الذين يواجهون بجدية مشكلة تكييف التقاليد التراثية الإسلامية للتصدي لمشكلات جديدة، دون أن يقنع بفصل الإصلاح عن الدين بوصفهما مجالين متمايزين.

---

1 قارن الحديث بين جمال الدين والشيخ عبد القادر المغربي في إسطنبول، كما ورد في **التاريخ**، ص 82-84. يلاحظ قدسي-زاده (**الميراث** ص 115) أن كتاب جيزو **تاريخ المدنية في أوربا** قد ترجم إلى العربية عام 1877. ناقش ألبرت حوراني تأثير أفكار جيزو عن المدنية والتقدم في الأفغاني، انظر كتابه:
Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939 (London, 1962), pp. 114-115.

من أهم العوامل في صحوة الرأي العام الجديدة في مصر تطور الصحافة السياسية. فقد ساعدت درجة من الحرية تمتعت بها الصحافة في عهد إسماعيل على جعل مصر مركز الصحافة العربية منذ عام 1875 تقريبًا، حيث أسهم كثير من السوريين ووجدوا أن من الممكن الكتابة باستقلالية أكبر في مصر مقارنة ببلدانهم، التي كانت خاضعًا آنذاك للحكم العثماني المباشر. لم يكن للأفغاني دور في ظهور أول جريدة مهمة في هذه الحقبة، **الأهرام**، التي أسسها الأخوان (اللبنانيان) بشارة وسليم تقلا (وما زالت تصدر إلى الآن)، لكنه ساعد فعلًا في إلهام جميع المجلات السياسية الأخرى التي ظهرت في أواخر سبعينيات القرن تقريبًا، مثلما ساعد في الحصول على التراخيص الحكومية لكثير منها.

أولى هذه المجلات هي **أبو نظارة زرقاء**، التي أسسها تلميذ الأفغاني اليهودي يعقوب صنوع، في مارس 1877. اشتهر صنوع قبل ذلك بوصفه كاتبًا مسرحيًّا ساخرًا، واستمر في استخدامه الرائد للهجاء والانتقاد والكتابة باللهجة المصرية في جريدته. لكن لا يوجد إجماع في الرأي على درجة إلهام الأفغاني لهذه الجريدة، مع أنه شجع عمومًا تلاميذه على إصدار الجرائد. ويبدو أن المحتوى الفعلي للجريدة يميز أسلوب صنوع بكليته، لا في استخدامه للعربية المحكية، الذي لم يدع إليه الأفغاني قط، بل في مناصرة البرنس حليم، المفضل لدى صنوع لا الأفغاني. يساعد هذا التأييد لحليم وانتقاد الخديوي إسماعيل في تفسير سبب إغلاق الجريدة بعد شهرين وخمسة عشر عددًا، ونفي صنوع ذاته من مصر في يونيو 1878[1]، حيث ذهب إلى باريس لينضم إلى الأفغاني من جديد في عام 1883.

كانت الجرائد التي حررها تلميذا الأفغاني المسيحيان السوريان (من لبنان حاليًا)، أديب إسحق وسليم النقاش، أكثر تأثرًا به. فحين أتى إسحق من لبنان إلى الإسكندرية في عام 1876 لم يكن تجاوز العشرين من عمره، لكن حتى قبل ذلك حقق بعض الشهرة بوصفه كاتبًا ومحررًا ومترجمًا في لبنان. ومثلما أوجز ألبرت قدسي-زاده:

---

1 Gendzier, *op. cit.*, pp. 49-65;

قدسي-زاده، الميراث، ص 133.

وصل في عام 1876 إلى الإسكندرية حيث انضم إلى مواطنه سليم النقاش في إنتاج و"تمثيل روايات" تحت رعاية إسماعيل. ووفقًا للعنحوري، لم ينجح إسحق في محاولته تقديم مسرحيات في الإسكندرية و"أصبح خالي الوفاض" عندما أرسله المؤرخ حنين الخوري إلى القاهرة مع "كتاب وصاة" (=رسالة توصية) للأفغاني. وهناك سقط تحت التأثير الطاغي للسيد وسرعان ما أصبح واحدًا أشد أتباعه حماسة وإخلاصًا. شجعه الأفغاني على تأسيس جريدة وساعده في الحصول على الترخيص الضروري... وهكذا ظهرت المجلة الأسبوعية الشهيرة **مصر** في يوليو 1877....[1]

حققت مصر، التي صدرت أولًا في القاهرة ثم في الإسكندرية، نجاحًا كبيرًا، ومثلت الناشر الرئيس لأفكار الأفغاني. وتشير عدة مصادر إلى أن الأفغاني كره الكتابة فيها، وأملى مقالاته، في الحقبة المصرية وما بعدها، على تلاميذه الذين كتبوها نقلًا عنه، وكان بعضها مذيلًا باسمه، وبعضها الآخر باسم مستعار.

يقول قدسي-زاده، مواصلًا راويته عن النشاط الصحفي لتلاميذ الأفغاني:

في عام 1878 عاد إسحق إلى "ثغر الإسكندرية" -مركز الحياة الدبلوماسية والتجارية في مصر- ليكون "أقرب لاصطياد الأخبار" الطازجة. اقترح جمال الدين عليه التعاون مع سليم النقاش، وهكذا اشترك الاثنان في إصدار مجلة **مصر** الأسبوعية من الإسكندرية. كما ساعدهما في الحصول على امتياز

1 قدسي-زاده، الميراث، اعتمادًا على عدد من المصادر العربية. فيما يتعلق بتشجيع الأفغاني الفعال للصحافة، انظر أيضًا العنحوري في **التاريخ**، ص 45-46، 48-49. "كتاب الوصاة" بأديب إسحق الذي أرسله حنين الخوري إلى الأفغاني موجود في مجموعة مكتبة المجلس وأدرج في **الوثائق**، ص 70، وثيقة 232، بتاريخ 16 جمادى الأولى 1294/ 29 مايو 1877. بعد أن يمتدح الخوري جمال الدين ويصف أديب إسحق، يقول إن إسحق مستعد للسفر وطلب منه تزويده بكتاب إليه. وهو يرغب بلقائه بسبب الأشياء العديدة التي فتنته عند وصف سجايا الأفغاني وخصاله. ومصمم على تقديم هذه الرسالة وقد سر حنين بإعطائها له. ويضيف أنه ما زال يأسف على الفراق ويحسد حامل الرسالة على حظه السعيد في البقاء بالقرب من زعيم المفكرين والخطباء، إلى أن "يحج" بمشيئة الله إلى كعبة فصاحته وموضع إمامته.

(ترخيص) لإصدار جريدة يومية، **التجارة**، التي ظهر العدد الأول منها في يونيو 1878. ومع أنها بدأت صحيفة تجارية، إلا أنها سرعان ما وسعت نشاطها ليشمل الأخبار السياسية والمقالات الافتتاحية. ووقعت اتفاقًا مع وكالة "رويترز"، ما جعلها أول صحيفة مصرية تشترك في وكالة أنباء عالمية.

وإضافة إلى الأفغاني، أسهم كثير من أعضاء حلقته، ومنهم محمد عبده وعبد الله النديم وإبراهيم اللقاني، في **التجارة**. لكن هجومها على وزارة ولسون وبيلنير الأوربية أجبر السلطات على تعليق صدورها لمدة أسبوعين في أوائل عام 1879، وإن استمرت نبرتها السياسية القوية حتى موعد حظرها النهائي من الخديوي توفيق في وقت لاحق من تلك السنة. يعتقد الباحث المصري إبراهيم عبده، الذي حظي بفرصة معاينة الأعداد القليلة الباقية، أن الأفغاني هو الذي تسبب بإغلاق الجريدة لأنه أتخمها بمقالاته الثورية[1].

من المهاجرين السوريين المسيحيين الذي تأثروا بالأفغاني أيضًا الكاتب سليم العنحوري، الذي وصل إلى مصر عام 1878. ساعده جمال الدين على استصدار ترخيص لجريدة **مرآة الشرق**، وصدر العدد الأول منها في فبراير 1879. وبعد بضعة أشهر تخلى العنحوري عن رئاسة التحرير وعاد إلى سورية إما بسبب الأخطار السياسية أو وضعه الصحي، فطلب الأفغاني من تلميذ آخر، إبراهيم اللقاني، تولي رئاسة التحرير. وحين طرد الخديوي توفيق الأفغاني في أغسطس 1879، دافعت عنه **مرآة الشرق**، فأغلقت بأمر من الحكومة[2].

ومع أن محمد عبده لم يرأس تحرير أي جريدة في إثناء إقامة الأفغاني في مصر، فقد أسهم بمقالاته في **الأهرام** وغيرها من الصحف التي تعبر عن أفكار الأفغاني وتأثيره. رأس بعض تلاميذ الأفغاني، ولاسيما أديب إسحق، تحرير جريدة **مصر الفتاة** التي صدرت

---

1 قدسي-زاده، **الميراث**، ص 136-137، نقلًا عن إبراهيم عبده، **تطور السياسة المصرية**، 1798-1951 (القاهرة، 1951)، وغيره من المصادر العربية.

2 قدسي-زاده، **الميراث**، نقلًا عن كتاب إبراهيم عبده، والعنحوري في **التاريخ**، ص 48.

في الإسكندرية، باللغتين العربية والفرنسية (*Jeune Egypte*)، وروجت لبرنامج متقدم للحكم الدستوري والإصلاح في عامي 1879 و1880.

كان تقدير الأفغاني لأهمية الصحف في المساعدة على إيجاد رأي عام واستنهاضه من مساهماته الرئيسة في إحياء الشرق الأوسط. ووفقًا لمحمد عبده، كان الأفغاني في منتصف عقد السبعينيات وأواخره يدير مدرسة فعلية لأولئك الذين شجعهم على دخول ميدان الصحافة، ومن الواضح أن هذه المدرسة أثمرت نتائج سريعة[1]. لقد شكلت الجرائد التي تستمد إلهامها من أفكار الأفغاني الأغلبية الساحقة من الصحف المستقلة في مصر في أواخر سبعينات القرن، وساعدت على إيقاظ أول رأي عام مطلع على السياسة في هذه السنوات الحاسمة.

في أواخر السبعينيات، مارس الأفغاني تشكيلة متنوعة وواسعة من الأنشطة السياسية، التي شجع عليها الغليان السياسي في هذه السنوات. يمكننا على وجه العموم وصف الحالة التي أدت آنذاك إلى ظهور تيارات سياسية معقدة كما يأتي. ساعدت الحوادث الخارجية، مثل خلع السلطان العثماني وإصدار دستور عام 1876، ثم الحرب التركية-الروسية، ومؤتمر برلين عام 1878، وخسارة الدولة العثمانية بعض أراضيها، على تهييج الرأي العام في مصر، التي كانت خاضعة -فعليًّا- لحكم السلطان. إضافة إلى ذلك، أجبر الضغط الخارجي الخديوي إسماعيل في أبريل 1878 على القبول بلجنة تحقيق في أوضاع مصر المالية. كما اضطر إلى الموافقة على توصية اللجنة في أغسطس على التنازل عن أملاكه للدولة، وقبول مبدأ المسؤولية الوزارية، وتعيين وزيرين بريطاني وفرنسي في حكومته. لكن إسماعيل غضب من هذا النظام، وفي 18 فبراير 1879، هاجمت عصبة غوغائية من الضباط، بتواطؤ منه بالتأكيد تقريبًا، رئيس الوزراء نوبار باشا والسير ريفرز ولسون، ناظر (وزير) المالية في هذا النظام الغريب. استقال نوبار، وانقلب إسماعيل على ما يبدو على رياض باشا، الذي شارك في لجنة التحقيق وأصبح الآن وزيرًا للداخلية. اندلعت موجة من الهيجان والغضب الشعبي

---

1 السيرة، ص 44.

على رياض، بتحريض من الخديوي على الأرجح، وأجبر على المغادرة إلى نابولي في أبريل، حيث بقي حتى خلع إسماعيل جراء الضغط البريطاني والفرنسي، ليخلفه توفيق في يونيو 1879. كانت جماعة من أنصار الحكم الدستوري في مجلس النواب تعمل خلال هذه الأزمة على توسيع سلطات المجلس والحد من سلطات الخديوي.

بحلول عام 1877 بدأ الأفغاني دخول المعترك السياسي مباشرة، عبر ثلاثة سبل على الأغلب: محفل كوكب الشرق الماسوني، والخطب أمام النخبة المثقفة والجماهير التي لم تكن حتى ذلك الحين تعلم بوجوده، والصحافة.

لا تزال طبيعة نشاط جمال الدين الماسوني والسياسي غير واضح المعالم تمامًا. ينأى محمد عبده عن ذكر الماسونيين المشتبه بهم في سيرته الاعتذارية، مع أنه في مناسبات أخرى اعترف بالصلة لكنه قلل أهميتها. إلا أن **الوثائق** تثبت أن الأفغاني كان ماسونيًّا منذ عام 1876 حتى عام 1879 وقدم طلبًا لإعادة الانضمام إلى الحركة في باريس عام 1884. كما تضم ملاحظة عن انتخابه رئيسا لمحفل كوكب الشرق في يناير 1878. وكان محفل إنكلترا الكبير قد أجاز هذا المحفل القاهري عام 1871[1]. ربما طرد الأفغاني أيضًا من محفل ماسوني في وقت مبكر يعود إلى عام 1876 بسبب محاولاته لتسييسه[2].

تشير غالبة المصادر إلى أن محفل كوكب الشرق هو الذي نجح الأفغاني في استخدامه لأغراض سياسية. تظهر الرواية الأكثر تفصيلًا لأنشطة الأفغاني الماسونية في مقال كتبه صبري، الذي قال شفاهة إن معلوماته أتت من مصادر مباشرة، أحدها عائلة المويلحي. ووفقًا لصبري، انضم الأفغاني وجماعة من أتباعه في البداية إلى محفل إيطالي في الإسكندرية، لكنهم تأثروا بنائب القنصل الإنكليزي رالف بورغ وانضموا إلى محفل إنكليزي، بلغ عدد

---

1 **الوثائق**، ص 24-25، وثيقة 57، 62، 71، وصورها. مثلما يلاحظ قدسي-زاده (**الميراث**، ص 151، هامش 29)، قرأ محررو **الوثائق** خطأ الكلمة الإيطالية (Gennaio) يونيو بدلًا من يناير. انظر:
A.G. Mackey, *Encyclopedia of Freemasonry*, Vol. I (Chicago, 1929), s.v. "Egypt".

2 يستشهد قدسي-زاده (**الميراث**، ص 155-157) بقصص رواها رشيد رضا (عن عبده) والمخزومي في هذا الصدد، ومنها رفض الأفغاني الانحناء أمام أمير ويلز أثناء زيارته مصر (1875-1876).

أعضائه 300، من بينهم كثير من زعماء الحركة الوطنية بين عامي 1878-1882. ويزعم صبري أن بعض أعضاء هذا المحفل الذين أورد أسماءهم مشاركون أيضًا في جمعية سرية خططت لاغتيال إسماعيل. ويذكر أن الأفغاني ضم ولي العهد الأمير توفيق إلى المحفل[1]. بلغ عدد الأعضاء نحو 300، وذكر أديب أسحق أيضًا أن توفيق سعى للانضمام إلى المحفل[2].

من غير الواضح هل كان توفيق عضوًا في المحفل أم لا، مع أن الأفغاني وأتباعه الماسونيين في المحفل كانوا على اتصال على ما يبدو مع توفيق في هذه الفترة، وتوقعوا أشياء إيجابية منه حين يعتلي سدة العرش.

يذكر العنحوري أن تعاظم أهمية جمال الدين السياسية بدءًا من عام 1878 اعتمد على بدء ممارسة النشاط السياسي وزعامته مجموعة ماسونية عربية. بحلول هذا الوقت، كما يخبرنا العنحوري وغيره، كان من بين رعاة الأفغاني شخصيات مهمة مثل محمود سامي باشا البارودي (الذي اشتهر لاحقًا بوصفه مخطط الإجراءات الوطنية التي اتخذها أحمد عرابي)؛ وزعيم المعارضة في مجلس النواب عبد السلام المويلحي؛ وشقيقه إبراهيم. كما تابع نهجه خطيب المعارضة المفوه عبد الله النديم، وكتاب ومثقفون انضموا إلى الأفغاني من قبل. في هذه الحقبة، كما يقول العنحوري، بدأ جمال الدين يلقي خطابات عامة استخدم فيها أسلوبًا جديدًا. حيث أخذ "يقرب منه العوام" ويقول لهم: "إنكم معاشر المصريين قد نشأتم في الاستعباد، وربيتم بحجر الاستبداد، وتوالت عليكم القرون منذ زمن الملوك الرعاة حتى اليوم وأنتم تحملون عبء نير الفاتحين، وتعنون لوطأة الغزاة الظالمين، تسومكم حكوماتهم الحيف والجور، وتنزل بكم الخسف والذل وأنت صابرون، بل راضون وتنزف

---

1 م. صبري السوربوني، صفحة من تاريخ جمال الدين الأفغاني، **مجلة معهد الدراسات الإسلامية** 1 (القاهرة، 1958)، ولاسيما ص 190-191. هنالك نسخة مختصرة من هذه القصة في كتابين لصبري (انظر الهامش 2 أعلاه). مقابلة مع صبري في القاهرة، سبتمبر 1966.

2 أديب إسحق في **التاريخ**، ص40-41. يذكر إسحق أن جمال الدين "أنشأ محفلًا وطنيًا كان تابعًا للشرق الفرنسوي ودعا مريديه من العلماء والوجهاء إليه"، ربما مثلما أشار قدسي-زاده (**الميراث**، ص 160-161). ويبدو أن المحفل أنشئ بعد أن قطع الأفغاني وأتباعه الصلة بمحفل آخر، كوكب الشرق على الأرجح. انظر الفقرات اللاحقة من هذا الفصل.

قوام حياتكم ومواد غذائكم المجموعة بها يتحلب من عرق جباهكم بالمقرعة والسوط وأنتم في غفلة معرضون. انظروا أهرام مصر وهياكل منفيس وآثار طيبة ومشاهد سيوة وحصون دمياط شاهدة بمنعة آبائكم وعزة أجدادكم... هبوا من غفلتكم واصحوا من سكرتكم، انفضوا عنكم غبار الغباوة والخمول. عيشوا كباقي الأمم أحرارًا سعداء، أو موتوا مأجورين شهداء، إلى غير ذلك مما من شأنه أن يحرك الماء فيجعله نارًا ويثير نسيم الصبا فيغادرها إعصارًا، فبدأت تنتشر حركة الخواطر في الديار المصرية وأخذ القوم يشكون من حكومتهم متململين، ويتطاولون بأعناقهم إلى من يقول مشرأبين. ومنذ ذلك الحين طارت الشرارة الأولى من شرارات الثورة العرابية"[1] (سيطر أحمد عرابي وغيره من الضباط الوطنيين، بدعم من الوطنيين المدنيين، على الحكومة المصرية باطراد بدءًا من عام 1880، وأصبحوا حكام الأمر الواقع عام 1882، قبل أن يهزموا أمام الغزو البريطاني واحتلال مصر في سبتمبر 1882).

وإضافة إلى الخطب القومية التي ألقاها الأفغاني أمام جماهير المصريين كما يقول العنحوري، يتوفر عدد من الخطب والمقالات الأخرى التي تؤكد مساعي الأفغاني الحثيثة لاستنهاض المصريين وتعريفهم بالآراء والأفعال الوطنية، وإثارة اهتمامهم بالأفكار السياسية والعلمية الجديدة.

في خطبة للأفغاني في الإسكندرية ذكر أنه قال: "أنت أيها الفلاح المسكين تشق قلب الأرض لتستنبت منها ما يسد به الرمق وتقوم بأود العيال. فلماذا لا تشق قلب ظالمك؟ لماذا لا تشق قلب الذين يأكلون ثمرة أتعابك"[2].

وإلى جانب مثل هذه الخطب الواردة في المذكرات، ظهرت الآن بضعة مقالات وخطابات للأفغاني (1878-1879) تلقي مزيدًا من الضوء على أفكاره السياسية في هذه الحقبة. في خريف عام 1878، نشر الأفغاني مقالًا طويلًا في جريدة مصر حول الإنكليز والأفغان

---

1 العنحوري **في التاريخ**، ص 46-47.

2 ورد في كتاب أحمد شفيق، **مذكراتي في نصف قرن**، ج1 (القاهرة، 1934)، ص 109؛ وترجم في كتاب: Sylvia Haim, *Arab Nationalism* (Berkeley and Los Angeles, 1962), p. 8.

بعنوان "البيان في الإنكليز والأفغان" ترجم إلى الإنكليزية في صحيفة (*Homeward Mail*). وأعيد طبع أجزاء من الترجمة الإنكليزية في جريدة لويس صابونجي **النحلة** (الناطقة بالعربية والإنكليزية) التي تصدر في لندن، حيث كان يعيش. يعيد الأفغاني في هذا المقال توكيد موقفه المناهض بشدة للبريطانيين الذي اتخذه قبل عقد من السنين في أفغانستان، ويستشهد بالثورة الأميركية والثورة الهندية (العصيان) عام 1857 كأمثلة على الظلم البريطاني. ويضيف بعد توكيد التحالف خلال الثورة الهندية بين جميع الطوائف والشيع والجماعات:

> وما زال الشعور بالعداوة والبغضاء قائمًا [تجاه البريطانيين]، وقد تحققا بدرجة عالية إلى حد أنه لا يوجد هندي لا يصلي من أجل زحف الروس إلى حدود الهند، ولا ينتظر اقترابهم متلهفًا حتى يتمكنوا من تخليصهم من السيطرة الإنكليزية.
>
> ونعود فنقول: إن الواضح أن هؤلاء القوم الإنكليز إذا لم يكونوا قد وطنوا أنفسهم على الانفراد بالمنافع التي عند الغير، وانحطوا بأنفسهم إلى أخذ ما ليس لهم، لما أمكن ظهور مثل هذا التحالف بين شيع تعتنق آراء شديدة التعارض، وهي شيع كان يمكن، في ظروف غير هذه، أن تفرح الواحدة بالشرب من دم الأخرى.
>
> ما أبعد المسافة بين هذه السياسة وسياسة الروس... فحكومة هؤلاء الروس لم تحتل بلدًا إسلاميًّا واحدًا... حيث لم تنجح في اجتذاب حب الناس، لكنها قامت بترقية الكثيرين منهم المناصب العالية، واختارت من بينهم قوادًا وضباطًا للجيش.
>
> أما في الهند فلا تجد أحدًا رقي إلى مثل هذه المناصب ولا إلى وظائف أقل منها... ومن ثمة فأنت في البلاد المختلفة التي عددناها لا تلقى أحدًا ساخطًا، ولا أحد إلا شاكرًا للحكم الروسي...
>
> بل ما أبعد الفرق بين سياسة الإنكليز وسياسة الفرنسيين في الجزائر! فأهل ذلك البلد أكثر رضا وسعادة -بغير حدود- من أهل الهند... انظر إلى مصر... هل تجد فيها أي مؤسسة نافعة؟ وأي آثار تدل على حب الحرية المنزه

عن الهوى من أصل إنكليزي؟ كلا، فمهما كان وجود هذه الدلائل فإنما تشير إلى الفرنسيين. ولن تجد في مصر مدرسة واحدة للمعارف أو العلوم، منذ عهد المرحوم محمد علي باشا، إلا كان مؤسسها ومنظمها وناظرها فرنسيًا، فتحية إلى الأمة التي تنطق أعمالها بمدحها، والتي يشهد العالم كله على فضائلها وطهارة ثوبها الذي لم يدنسه تلوث الطمع[1]. (ص9- 10)

ثم يمضي لوصف أسباب الحرب الأفغانية-البريطانية الثانية التي اندلعت عام 1878، بسبب الطمع البريطاني برأيه.

أعادت جريدة مصر في 23 نوفمبر 1878 نشر بيان الصابونجي في **النحلة** الذي تضمن موجزًا لانتقاد الأفغاني للسياسة البريطانية، لاسيما في أفغانستان، لعدد من الساسة البريطانيين، كما ذكرت أن كتابًا بريطانيين والصابونجي نفسه هاجموا ما قاله الأفغاني عن السياسة البريطانية. وردًا على ذلك، كتب الأفغاني الآن أن الأمور (التحقيرية) التي بينها "في أحوال الإنكليز إنما هي بنسبة الواحد إلى الألف من أعمالهم"، وأن كتب التاريخ التي أشار إليها خصومه لدحض آرائه إنما "رقمتها أيدي حب الذات الإنكليزي بأقلام العجب ومداد الغرور، فلا جرم أنها تحكي الحق، ولا تنبئ عن الواقع، وكيف تطيب نفوسهم بكشف

1 **النحلة** (*The Bee*) (لندن)، 15 ديسمبر 1878. شكرًا لقدسي-زاده على إرسال نسخة من هذه المقالة. وكان قد نشرها بالفرنسية إلى جانب مقالة أخرى للأفغاني ومقدمة، ملاحظًا تقييمات الأفغاني المتمايزة للاستعمار البريطاني والفرنسي والروسي في:
"Les idees d'Afghani sur la politique colonial des Anglais, des Francais et des Russes," *Orient*, XII/3-4, 47-48 (1968), 197-206.
لم أعثر على الأصل العربي لهذه المقالة (انظر الهامش اللاحق)

حقيقة أعمالهم وقد علموا أن السعادة في التغرير والتلبيس، ونصب فخ المواربة وشرك المختلة؟"[1] (ص 19-20).

من الواضح أن الحرب الأفغانية الثانية (1878-1880) والتهديد الأجنبي المتزايد لاستقلال مصر دفعا الأفغاني إلى استئناف هجماته العلنية القوية على البريطانيين، الذين اعتبرهم الآن، كما في معظم سنوات حياته، التهديد الأجنبي الرئيس لاستقلال المسلمين وكرامتهم. ويبدو أن كتابه **تتمة البيان في تاريخ الأفغان** قد ألفه في أواخر عام 1878 وإشارته الأخيرة هي لبداية الحرب الإنكليزية-الروسية عام 1878. يتضمن الكتاب فصولًا حول التاريخ الأفغاني المبكر، وأنساب الأفغان وأصولهم الإثنية، لكن هدفه الرئيس، مثلما أشار في الصفحات الأولى، هو إظهار شجاعة الأفغان في مقاومة الهجمات العسكرية البريطانية، واستخدام القصة الأفغانية لتوكيد طمع البريطانيين وإمكانية مواجهة تعدياتهم. يكذب الأفغاني في المقدمة الآراء السلبية التي عبر عنها سابقًا حول الزعماء الأفغان ويمتدح "الأمة الأفغانية المعروفة بعزة النفس وشدة البأس وعلو الهمة، التي لم تسمح نفوسها بأن تستظل بظل العجز" وتخضع للمستعمرين وسياستهم التوسعية، المبتلين "بجوع البقر والاستسقاء... الذي لم تروه مياه التيمس والقانج؛ بل فغر فاه ليبتلع بقية العالم ويجرع مياه النيل...". ثم استخدم واحدة من عباراته المفضلة في المديح، ليقول إن الأمة الأفغانية "قادها شرف النفس لاختيار الموت الفاضل على الحياة الدنيئة، تحت سطو أجنبيين وإن اقترنت برغد العيش وطيب المطعم والمشرب". ويتابع قائلًا إن أميرها استشار وزراءه "الذين هم على أخلاقه،

---

1 مصر (الإسكندرية)، 2، ع21، 22 نوفمبر 1878. شكرًا جزيلًا لدونالد ريد على نسخه باليد جميع المقالات التي كتبها الأفغاني، أو كتبت عنه، في الجريدة، 1878-1879. تذكر مصر (2 ع23، تاريخ 6 ديسمبر 1878) أن مقالة الأفغاني الأصلية (التي استشهدنا بجزء منها)، بعنوان **البيان في الإنكليز والأفغان** نشرت بشكل منفصل في العدد 16. لا نعلم هل كرس العدد كله للمقالة أم ظهرت على شكل ملحق خاص. لسوء الحظ، فقد العدد 16 من مجموعة أعداد الجريدة التي وجدها ريد، ولم أعثر على أي مجموعات أخرى. ولأن أعداد الجريدة مرقمة بالتسلسل وظهرت أسبوعيًا، فلا بد أن يكون العدد 16 قد صدر في أكتوبر 1878.

فاجتمعت آراؤهم" على رفض النفوذ الإنكليزي. ولم يتضمن الكتاب أي إشارة إلى دور جمال الدين في أفغانستان[1].

أعلنت جريدة **مصر** في 9 يناير 1879 أنها ستنشر قريبًا **تتمة البيان في تاريخ الأفغان**، وهو كتاب للأفغاني حول تاريخ أفغانستان، بعد أن حصلت هيئة التحرير مؤخرًا على مخطوط الكتاب. كما ستنشر معه مقالة الأفغاني الطويلة التي تناولت إنكلترا وأفغانستان **البيان في الإنكليز والأفغان**، إضافة إلى مقالة أخرى نشرتها الصحيفة سابقًا بعنوان "العلة الحقيقية لسعادة الإنسان"[2]. تبدأ المقالة الأخيرة بمقدمة فلسفية طويلة تشير إلى أن سعادة الإنسان "معلولة للتناسب الحقيقي في الاجتماعات المنزلية وقيام كل ركن من أركان المنزل بأداء وظيفته..."، ولا يقتصر الأمر على الأفراد بل يجب على الحكام أيضًا القيام بواجباتهم. إذ لا توجب الطاعة على المحكوم إلا إذا عدل الحاكم، ويجب عدم طاعة الحكام الظلمة أو الجشعين. ثم يستشهد بمزاعم "الحكومة الإنكليزية المتغلبة على الهنود" التي تقول لهم إنها عمرت المدن وأنشأت السكك الحديدية وغيرها وسائل الاتصال. فيرد الهنود على ذلك بأنها:

> ما عمرت تلك المدن إلا بعد أن خربت بلادًا كانت زينة الأرض، ولا أنشأت الطرق الحديدية ولا حفرت الترع والأنهار إلا لنزف مادة ثروتنا وتسهيل سبل التجارة لساكني جزيرة بريتانيا [كذا] وتوسيع دائرة ثروتهم؛ وإلا فما

---

1 انظر المناقشة الأطول لـ **تتمة البيان في تاريخ الأفغان** في الصفحات الأخيرة من الفصل الثالث آنفًا. يمكن الآن تحديد التاريخ بدقة بواسطة مقالة في جريدة **مصر**، 2 ع28، 9 يناير 1879، تقول إن المخطوط وصل مؤخرًا، وتذكر محتويات كل فصل، وتعلن خططًا للنشر قريبًا. فيما يتعلق بما يدين به الكتاب -جزئيًّا- من فضل لكاتب أوربي، انظر قدسي-زاده، **الميراث**، ص 16-17.

2 **مصر**، 2 ع28، 9 يناير 1879. أعاد رشيد رضا فيما بعد نشر مقالة العلة الحقيقية لسعادة الإنسان، ولاحظ في هامش بأنها مقدمة لكتاب ألفه الأفغاني بعنوان **البيان في الإنكليز والأفغان** طبع في مطبعة جريدة **مصر** في الإسكندرية عام 1878 (**المنار**، 23، 28 يناير، 1922، هامش 37). تاريخ 1878 إما خاطئ، والصحيح هو 1879، أو يشير إلى العدد الخاص رقم 16 من جريدة **مصر**. أما بالنسبة إلى تاريخ أفغانستان، فلا أعلم هل حمل الكتاب بالأصل عنوان إحدى مقالاته بدلًا من القسم الرئيس فيه، تاريخ أفغانستان. وفي الحقيقة، لم أعثر على أحد شاهد بالفعل كتاب عام 1879. ولا تضم نسخة القاهرة (1901) من **تاريخ الأفغان** المقالتين المنشورتين في جريدة **مصر**.

بالنا أصبحنا على فقر وفاقة وقد نفدت أموالنا؛ وذهبت ثروتنا، ومات الكثير منا يتضور جوعًا؟ فإن زعمت أن ذلك لنقص في فطرتنا، وضيق في مداركنا، فيا للعجب من أبناء (بريتوس) الذين مضت عليهم أحقاب متطاولة يهيمون في أودية التوحش والتبربر، إذ يعتقدون النقص وعدم الاستعداد في أولاد (براهما) و(مهاديو) مؤسسي شرائع الإنسانية وواضعي قوانين المدنية[1].

وفيما يتعلق بالمدارس التي أسسها البريطانيون، فلم "تنشأ إلا لتعليم اللغة الإنكليزية" بحيث يمكن استخدام الهنود في الوظائف الحكومية. أما زعم البريطانيين بأنهم رفعوا "ظلم النوابين وقهر الراجوات عنا، فمما يضحك الثكلى.... فإن الظلم إذ ذاك كان قاصرًا على البعض" بينما "عم ظلم [البريطانيين] وطم"، ومصوا دماء الهنود كالعلق، وسلخوا جلودهم "لاتخاذها أحذية لنعالهم". ولا ريب أن إقامة الأفغاني السابقة في الهند تركت فيه تأثيرًا قويًا تبدى في هذه المقالة.

يتابع الأفغاني قائلًا إن الملوك يزعمون أنهم إلى جانب "صراط العدل وحد الاستقامة"، إذ "يحتج ملك الروسيين لحرب العثمانيين، مثلًا، بأن أنين النصارى... قد ذهب براحته.... والعثمانيون يدحضون حجته قائلين لو كنت ممن تحركهم الشفقة والرحمة لكان الأحق بنيلها رعاياك المتحدون معك في المذهب" كالبولنديين. ولو "أننا كنا نفرق بين المذاهب والأجناس كما تدعي لحملناهم على رفض مذهبهم وتغيير لغاتهم".

ثم يضيف أن كل شخص، حتى الأشد ظلمًا، يجد التبرير لأفعاله وينظر "إلى أعماله بعين الرضى". فنحن نرى أن "زيدًا من الناس مثلًا وهو في رتبة دانية رؤوفًا بالفقراء، رحيمًا بالضعفاء، شفيقًا على المظلومين، ذامًّا البخل والشح... متنفرًا عن الارتشاء... محبًّا للوطن، محاميًا عن الحرية... وإذا ارتقى إلى مرتبة سامية نجده قسي القلب على الفقراء... شرهًا شهويًّا... مهملًا في المصالح العامة... خائنًا لوطنه... طالبًا للاستعباد، متشبثًا بأن الحرية لا

---

1 **مصر** 2، ع20، 15 نوفمبر 1878؛ نشرت أيضًا في **المنار**، 23 (28 يناير 1922)، 37-45.

تليق بالأهالي لعدم استعدادهم لها، بل إنها مما يوجب فسادهم لو نالوها... وهذا الوصف، أعني حب الذات الذي هو علة الشقاء والعناء من الأوصاف اللازمة لذات الإنسان، فإذن لا حيلة ولا خلاص من بلاياه ونكباته إلا باستعمال الإنسان عقله ورجوعه إليه في جميع أموره، والخروج من ربقة عبودية سلطان حب الذات ورفض أحكامه". لكن هناك نوعًا مفيدًا من حب الذات، كما يختتم الأفغاني: "هو الذي يرتقي بصاحبه إلى توجيه أفكاره وأعماله نحو المصالح العمومية بدون أن يطلب في ذلك شيئًا سوى الحمد وخلود الذكر"[1].

اللافت في هذه المقالة المشهورة ليس توقعها للحجج المناهضة للاستعمار التي لن تظهر عمومًا إلا بعد بضعة عقود فحسب، بل إظهارها أيضًا تطبيق الأفغاني للتصنيفات الفلسفية التقليدية على الدعوة إلى الوطنية والحرية ومعارضة الحكام المستبدين.

وما يشير أيضًا إلى تطبيق الأفغاني للتصنيفات الفلسفية التقليدية على المشكلات الراهنة تقريران عن محاضرات الأفغاني نشرهما محمد عبده على شكل مقالتين أكدتا الحاجة إلى التربية للتطوير الصناعي[2]. تأتي في السياق نفسه مراجعته لدائرة المعارف العربية الجديدة لبطرس البستاني التي ظهرت في جريدة **مصر** في أبريل 1879، ونشرتها عائلة البستاني في الجريدة السورية **الجنان** في السنة نفسها. هنا، يقول الأفغاني إن الحقيقة الإنسانية تنقسم إلى مدبر عقلي متنور ومدبر حيواني. وإن الطبيعة الحيوانية تسود لدى معظم البشر، بينما تهيمن العقلانية على أقلية منهم. إذ يسعى الإنسان وراء متعه الجسدية؛ وينقسم العقلانيون إلى مجموعتين، تتألف الأولى من الحكام الذين يستخدمون العقل خطأً للقتل والنهب والإكراه، وتضم الثانية الحكماء والعلماء والمخترعين. وهؤلاء يطهرون أنفسهم من الصفات الحيوانية الدنيئة، ويحسنون عقولهم بالمعارف الحقيقية والدراسات العقلية، ويسعون إلى نشر هذه

---

1 المصدر نفسه.

2 أعيد نشر فلسفة التربية وفلسفة الصناعة في **التاريخ**، ج2، ص 2-14. ترجم الدكتور مانغول بيات فيليب المقالتين إلى الإنكليزية كجزء من بحث له. وتعدان أقل أهمية من المقالات الموجزة آنفًا. يقول رشيد رضا (المرجع السابق، ص 2، هامش1) إن أولى المقالتين نشرت في جريدة **مصر** في أول يونيو 1879.

المعارف والعلوم. فإذا نظرنا إلى الإغريق والرومان والفرس والكلدانيين نرى أن أسماء حكامهم أزيلت من العقل الإنساني، بينما بقى عظماء علمائهم وفلاسفتهم حاضرين في الذهن ومؤثرين. وتعزز دائرة معارف البستاني العمل المهم على نشر المعرفة. ويختتم بالقول:

> يا أبناء الشرق، أفلا تعلمون أن سلطة الغربيين وسيادتهم عليكم إنما كانت بارتفاع درجتهم في العلوم والمعارف وانحطاطكم فيها، فلم لا تتقد أحشاؤكم بنيران الشوق لهذا المؤلف البديع وأمثاله... هل رضيتم بعد ما كان لكم ذروة الشرف بواسطة العلوم والمعارف أن تدوم لكم تلك الحالة الوخيمة التي أوصلتكم إليها الجهالات والضلالات... فهلموا لاقتناء المؤلفات واقتناص صيد المعارف... وذلك من أجل استعادة المجد القديم وتحقيق الاستقلال الحقيقي[1].

ومثلما تشير هذه المراجعة لدائرة المعارف، تتصل التربية واستخدام العقل اتصالًا وثيقًا بالاستقلال السياسي والعدالة التي يرغب الأفغاني في تحقيقها.

وفيما يتعلق بأفكار الأفغاني السياسية تحديدًا، يظهر أكثر الأدلة إقناعًا على آرائه في الحكم في هذه الحقبة في مقالة بعنوان "الحكومة الاستبدادية" نشرها في جريدة **مصر** (فبراير 1879). يبدأ الأفغاني بالقول إن من بين الأسباب العديدة التي منعت الشرقيين من الكتابة عن "الحكومة الجمهورية، وبيان حقيقتها ومزاياها وسعادة ذويها الفائزين بها، [وحقيقة] أن المسوسين بها أعلى شأنًا وأرفع مكانة من سائر أفراد الإنسان... طول مكثهم تحت نير استبداد المستبدين"، وحكمهم التعسفي الذي "أوجب التطاول على رعاياهم وسلب حقوقهم"، وتوغل هؤلاء في "الخرافات التي تزيل البصيرة"، و"معارضة العلوم الحقيقية التي تكشف عن حقيقة الإنسان وتعلمه بواجباته وما يلزمه في معاشه". والأسباب ذاتها تصده عما يكشف "عن ماهية الحكومة المقيدة [الدستورية] ويوضح عن فوائدها وثمراتها ويبين أن المحكومين بها قد هزتهم الفطرة الإنسانية فنبهتهم للخروج من حضيض البهيمية

---

1 **مصر** 2، ع43، 25 أبريل 1879. المقالة ذاتها، كتاب **دائرة المعارف**، نشرت أيضًا في **الجنان**، 10 (1879)، ص 206-308. أشكر قدسي-زادة على إرسال نسخة من الرسالة.

والترقي أول درجات الكمال وإلقاء أوزار ما تكلفهم به الحكومة المطلقة". ثم يتابع بأسلوب الفارابي وغيره من الفلاسفة المسلمين، ليميز بين ثلاثة أنواع من الحكومات الاستبدادية ويعرف كل نوع بشيء من التفصيل: 1) "الحكومة القاسية... التي تكون أركانها مع اتسامهم بسمة الإمارة والوزارة والإدارة والجباية شبيهة بقطاع الطرق"؛ 2) "الحكومة الظالمة... [التي يستعبد أولياؤها المترفون] أناسًا خلقوا أحرارًا... ومن أقسام هذه الحكومة غالب الحكومات الشرقية في الأزمان الغابرة والأوقات الحاضرة وكذلك أكثر حكومات الغربيين في الدهور الماضية، ومنها أيضًا الحكومة الإنكليزية الآن في البلاد الهندية"؛ 3) "الحكومة الرحيمة، التي تنقسم إلى قسمين.. الأول الحكومة الجاهلة... والثاني الحكومة العالمة" التي تعلم أن "قوام المملكة وحياة الرعايا بالزراعة والصناعة والتجارة... وأن كمال هذه الأمور وإتقانها لا يكون... إلا بالعلوم الحقيقية النافعة والفنون المفيدة التي لا يمكن حصولها... إلا بمدارس منتظمة....". بينما يدرك حكامها الأعفاء وأعوانهم البررة "مصالح العباد ومناهج تعمير البلاد ووسائل درء المفاسد... وأن القيام بذلك لا يكون إلا بضرب ضرائب عادلة.. يجمعها جباة عدول...". ويختتم المقالة بتحذير مقنع بغلالة واهية للحكام الشرقيين الظلمة[1].

كما تشير إلى أن الأفغاني اعتقد بأن الحكم الجمهوري والمقيد هو أفضل أشكال الحكم (ما يؤكد فكره المتقدم والمنفتح نظرًا إلى أنه لم يشهد مثل هذا الحكم مباشرة). لقد ركز الأفغاني، إما بسبب الخوف من الرقابة أو لأنه شعر، نتيجة مسوغ مقنع، بأن أعمال الحكومة أكثر أهمية من شكلها، على وصف الطرق التي يجب أن يستخدمها المستبد العادل المتنور. ولأنه شعر أيضًا بأن الاستبداد العادل المتنور والحكم الدستوري المقيد أفضل بكثير من الحكومات الشرقية القائمة، يمكن أن نتفهم وجود مناصرين للسبيلين كليهما بين تلاميذه وأتباعه.

---

1 "الحكومة الاستبدادية"، مصر 2، ع33، 14 فبراير 1879. ترجمت الرسالة وحللت في مقال:
L. M. Kenny, "al-Afghani on Type of Despotic Government," *Journal of the American Oriental Society*, 86, 1 (1966), 19-27.

وما يظهر آراء الأفغاني السياسية أيضًا السجل المعاصر المكتمل الوحيد الذي وجد حتى الآن لخطبة الأفغاني في الإسكندرية: تقرير في جريدة مصر بتاريخ 24 مايو 1879، عن خطاب للأفغاني خلال زيارة له للإسكندرية. المقالة بعنوان "حكيم الشرق"، الذي تحول إلى لقب إطرائي عرف به الأفغاني لدى المعجبين به في مصر. وعلى غرار معظم مقالات الجريدة التي تنقل كلامه، تبدأ المقالة بامتداحه، ثم تتناول الاستقبال الحماسي الذي تلقاه في زيارته الأخيرة إلى الإسكندرية، وتشير إلى أن شباب المدينة المتنورين طلبوا خطابًا، ووافق على إلقائه في قاعة "زيزينيا"، بشرط أن يكون الدخول ببطاقات يوزع ريعها على فقراء الإسكندرية. يقول المراسل إنه سيقدم تقريرًا عن الخطبة حالما يحصل عليها (تشير ظروف هذه الخطبة، التي ألقيت في قاعة يدفع الجمهور ثمن بطاقات الدخول، إلى أنها موجهة إلى طبقات اجتماعية أعلى مكانة مقارنة بالخطب الأخرى).

بعد أن يمتدح الأفغاني طلب العلم، يشير إلى "ما ألم بروح الجنسية في الأمم الشرقية من الضعف والوهن المستلزم لضعف سائر الطبقات...". ثم يذكر بأن الحاضرين إما "من أبناء المصريين أو من حفدة الفينيقيين، أو من سلالة الكلدانيين [في إشارة إلى السوريين]". وأن "المصريين [القدماء] قد بلغوا من الهندسة ذروتها، ومن الحساب غايته... وعلموا اليونان الحكمة والفلسفة. بل إن شخصًا واحدًا منهم قد بعث في اليونان روح المعرفة وعلمهم فن تدبير المنزل على حين كانوا همجًا متوحشين، وأبان لهم كيفية الزراعة والصناعة على حين كانوا يعيشون بالصيد والقنص... ولا أذكركم بالفينيقيين وأنهم وضعوا أصول الصناعة وخاضوا عباب البحار... وعلموا اليونان الخط... ولا أعيد ذكر الكلدانيين جدودكم الأول الذين أنشأوا صناعة النحت، وقسموا الفلك بالدوائر..." وغير ذلك من العلوم. ثم يسمي الأوابد القديمة ("الأهرامات والمسلات وأعمدة الكرنك، وتلول نينوى، وأطلال صور وبعلبك ومنفيس وثيبة") بوصفها تأنيبًا حيًّا لمن ينظرون إلى الشرقيين "بعين الاستخفاف والاحتقار" ويرمونهم "بالهمجية والنقص".

يتابع الأفغاني القول إن "الأجانب اقتسمت ديارنا. ولا شك أن هذا حادث من الحوادث فلا بد له من علة يوجد بها وينعدم بعدمه... وإذا سبرنا الموجودات سبرًا فلسفيًّا فلا نجد

لتأخرنا غير سببين أصليين، وهما التعصب والاستبداد". التعصب برأي الأفغاني هو "سوء استعمال الدين. فإذا نظرنا بعين التأمل البصير إلى الشارعين من عهد مهادبو إلى زرادشت إلى موسى، إلى عيسى، إلى محمد لا نجد في شرائعهم إلا الدعوة لمعرفة مبدأ الحق، وهو الله، والحث على الفضائل، وفعل الخير، والزجر عن الرذائل والشرور... ولكن إذا نظرنا إلى كثير من الذين اتبعوهم، فإننا نراهم قد استعملوا تلك الشرائع للشقاق والنفاق، واتخذوها وسائط لإضرام الفتن...".

ثم يشير إلى معنى الاستبداد، وهو "أن تكون أمة من الأمم مقيدة بسلسلة رأي واحد من الناس لا تتحرك إلا بإرادته". ويضيف أن هذا زال "بما نلناه [نحن المصريين] من الحكومة الشورية، فلم يبق إلا أن تسعوا في صيانتها وتأييدها... ولا أرى لخروجنا من علة سوى الغيرة. فهي المحركة للنفوس الداعية إلى المجاراة والمباراة... ولا شك أن الغيرة لا تحصل إلا بحزب من الوطنيين يعلمون أن لا شرف لهم إلا بجنسهم، ولا قوة إلا بأمتهم، ولا فخر إلا بوطنهم". ثم يتابع قائلًا:

> ... ولهذا أرجو منكم أيها الشباب أن تقيموا حزبًا يصون لوطنكم حقوقه ويحفظ عليه بهاءه... آمل منكم أن تؤيدوا أمر الوطن وتشيدوا فيه الحكومة الشورية ليستقيم به أمر العدل والإنصاف، فلا يعود بكم من حاجة إلى حماية الأجنبي...
>
> ولا شك أنكم تعلمون أن الحزب الوطني لا تحصل له القوة، ولا يكون له البقاء، ما لم يكن لأهل الوطن لغة جامعة، مهذبة التراكيب، جيدة الأساليب...
>
> فإن سأل سائل: كيف يمكن بث الغيرة وإنشاء الحزب الوطني وإحياء اللغة؟ قلنا إن أعظم الأسباب الموجبة لحصول هذه المزايا هو إنشاء قاعة للخطابة يقوم فيها الخطباء الألباء، وينطقون عن الغيرة والحمية بما يبين لنا الحقوق ويعين الواجبات، ويذكرنا بمجد آبائنا وذل أبنائنا، ويرينا حالة الأجنبيين، وما هم عليه من القوة والثروة والمجد والسطوة، فنعلم أسباب السقوط ووسائل الهبوط، ويتبع ذلك إنشاء الجرائد الحرة القائمة بأمر الوطن الآخذة بأطراف الحق، فإنها تقرب الأقصى باللفظ الموجز، وتنبئ بأخبار السلف، وتبين لنا

أحوال جيراننا، فترينا المصالح والمفاسد لنجتلب تلك ونجتنب هذه... ولا فرق بينهما إلا أن الخطابة تحرك الدم بحركة الخطيب وقوة المشافهة، وأن الجرائد تثبت المطالب في الأذهان بإعادة النظر إلى ما أثبت في الصحائف[1].

ويتابع الأفغاني، في خطابه المسجل الوحيد، مطالبًا بمزيد من الحقوق للنساء:

...ولكنى أجلكم يا أيها السادات عن أن تحسبوا أنكم تنالون من مزايا المدنية، وتحوزون المعارف والعلوم، وتستكملون أسباب التقدم والسعادة... إن كان العلم فيكم مقصورًا على الرجال؛ أعيذكم من أن تجهلوا أنه لا يمكن لنا الخروج من خطة الخسف والجهل، ومن محبس الذل والفاقة، ومن ورطة الضعف والخمول، ما دامت النساء محرومات من الحقوق، وغير عالمات بالواجبات، فإنهن الأمهات اللواتي تصدر عنهن التربية الابتدائية والأخلاق الأولية. ولا شك أن أول ما ينقش في لوح ذهن الإنسان يكون ثابتًا صعب الزوال. وقد قيل: العلم في الصغر كالنقش في الحجر. وأقول إن هذا النقش هو السبب الأصلي في اختلاف المذاهب وتنوع المشارب... إذا كانت الأمهات عالمات، عارفات بحقوق الإنسانية، متأدبات على ما تقتضيه أحكام الشرف والمدنية، فلا شك أن أولادهن يتخلقون بأخلاقهن، ويكتسبون منهن تلك المزايا الفاضلة. وعندي أنه إذا حصل التساهل في تربية المرأة، وكانت رجال الأمة جميعًا راسخين في العلم والمعارف، مترقين في درجات الكمال، فلا يمكن بقاء الأمة على تلك الحال المكتسبة إلا مدة بقاء أولئك الرجال. فإذا انقرضوا، وخلفهم الأبناء المتخلقون بأخلاق أمهاتهم على ما بهن من النقص في الكمالات العلمية، رجعت أمتهم إلى ما كانت عليه من الخسف وسوء الحال[2].

لا شك أن المقالات والخطب التي نستشهد بها أو نوجزها تعطي فكرة عن اهتمامات الأفغاني الرئيسة في عامي 1878 و1879. فقد هاجم الاستعمار البريطاني بأشد العبارات،

1 "حكيم الشرق"، مصر 2، ع47، 24 مايو 1879.

2 المصدر نفسه.

لكنه أظهر تسامحًا تجاه السياسات الفرنسية والروسية في الشرق. واستدعى أمجاد ومنجزات قدماء المصريين وجيرانهم بوصفها نموذجًا يظهر للمصريين المعاصرين قدراتهم. كما انتقد التعصب الديني وسياسة الاستبداد، وطالب بتعزيز التعليم الحديث والحكم الشوروي، وإنشاء قاعة للخطابة وتأسيس الصحف لنشر الأفكار الجديدة بين الناس وإيقاظ الروح الوطنية والغيرة (الحمية) بينهم من أجل المصلحة الوطنية. طالب في خطاب الإسكندرية (مايو 1879) على وجه التحديد بإقامة حزب وطني، الذي بدأ تأسيسه في القاهرة فعلًا في الوقت ذاته تقريبًا.

تؤكد مصادر متعددة أن جمال الدين كان يساعد في استثارة المصريين ضد الظلم الأجنبي والقمع الحكومي عبر إلقاء خطب عامة مؤثرة (ونارية أحيانًا) في عامي 1878 و 1879، منها مراسل صحيفة **التايمز** اللندنية، الذي نستشهد بها لاحقًا. لكن الغموض يكتنف الطبيعة الفعلية لنشاطاته وأهدافه السياسية، التي يحتمل أنها كانت سرية في ذلك الوقت، وغدت أكثر غموضًا وتشوشًا في الروايات الأسطورية اللاحقة. لقد شهدت السنوات التالية لعام 1878 نشاطًا سياسيًّا بالغ التعقيد والغموض في مصر، شاركت فيه جماعات عديدة، والقصص المتأخرة التي تحاول أن تجعل من الأفغاني مصدرًا للإلهام لذلك كله ليست لها مبررات موثقة. ومثلما أشرنا آنفًا، يبدو أن دوره ساعد في إيقاظ أوائل المفكرين والمثقفين ثم الجماهير والحث على معارضة سياسات الخديوي إسماعيل وتنامي السيطرة الغربية على مصر، وعلى التخطيط للتغيير السياسي، من خلال جماعته الماسونية في القاهرة على الأغلب. يشمل ذلك على الأرجح خططًا لاغتيال الخديوي أو عزله، ولعب الأفغاني وأتباعه أدوارًا مهمة بعد ارتقاء ابنه توفيق سدة الحكم. ومع أن الأفغاني ساعد على الأرجح في بث الأفكار الشوروية (الدستورية) بين أتباعه في مجلس النواب أو في جمعيات مثل مجموعة الإسكندرية، مصر الفتاة، بين عامي 1879–1880، لكن لا يتوفر دليل يثبت أن الأفغاني ركز أي اهتمام خاص على وضع خطط للحكم الشوروي. بل إن أشهر تلاميذه، محمد عبده فضل في عهد توفيق عملية إصلاح من الأعلى ينفذها راعي الأفغاني ونصيره رياض باشا، على الحركات

الشوروية وغيرها من الحركات المعارضة التي أيدها تلاميذ الأفغاني الآخرون[1]. ولا بد أن القصص التي تجعل الأفغاني مسؤولًا عن جميع التيارات المعارضة، التي شملت ضباط الجيش، ودعاة الحكم الشوروي الدستوري، والحزب الوطني الذي ضم هاتين المجموعتين في نهاية المطاف، لا بد أنها محرفة.

يبالغ بعض كتاب سيرة الأفغاني في تضخيم تأثيره المباشر في الحركة الوطنية بين عامي 1879 و1882 التي بلغت ذروة قوتها في حكومة أحمد عرابي وأتباعه. لم يكن الأفغاني وتلاميذه بالأصل على اتصال وثيق بمجموعة الضباط التي شكلت أحد التيارات في الحزب الوطني فيما بعد. كان هؤلاء الضباط، في الأشهر التي سبقت منتصف عام 1879، يعملون عمومًا مع إسماعيل، بينما كان الأفغاني يعمل ضده. وحين تسلم عرابي وزملاؤه الضباط السلطة بعد نفي الأفغاني، نظر إليهم محمد عبده وغيره من تلاميذ الأفغاني بعين الازدراء، على اعتبار أنهم جهلة وغير مؤهلين، ولم يبدأ أي تعاون بين تلاميذ الأفغاني وحكومة عرابي إلا لاحقًا[2]. أما بالنسبة إلى التيار الشوروي فيما سمي الحزب الوطني بين عامي 1879–1882، الذي ساعد في قيادة الحركة الوطنية في تلك السنوات، فقد كانت أصوله على ما يبدو مستقلة عن الأفغاني. لكن في عام 1879، اتصل الأفغاني بزعماء المعارضة في مجلس النواب وبدأ التعاون مع الشخصية الرئيسة في الحركة الوطنية المدنية، السياسي الدستوري شريف

---

1 يذكر عثمان أمين (في كتابه عن **سيرة الأستاذ الإمام**، الذي ترجمه عن العربية تشارلز ويندل [Washington, D.C., 1953, pp. 33-34]) آراء محمد عبده الإيجابية عن رياض باشا، الذي عمل في حكومته بين عامي 1880–1881. فقد كان يؤيد حكومة رياض باشا الإصلاحية، ويفضل هذا النوع من الحكومة على الشكل التمثيلي، طالما كان الناس غير مستعدين له. ووجد في رياض باشا نموذجًا للمستبد العادل المستنير الذي يستطيع "أن يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرنًا". ويتابع في مقالته الشهيرة "إنما ينهض بالشرق مستبد عادل" ليقول إنه يستطيع بعد ذلك تثقيف الناس وإعدادهم للمجالس المحلية ثم البرلمان.

ونظرًا إلى أن بعض تلاميذ الأفغاني الآخرين عملوا من أجل الحكومة الشوروية وضد رياض باشا، فإننا لا نستطيع أن نتوصل إلى نتيجة حاسمة اعتمادًا على أعمال أتباعه.

2 انظر:

Kedourie, *Afghani*, pp. 26-34.

إضافة إلى الرسائل التي بعث بها محمد عبده وغيره إلى الأفغاني من بيروت عام 1883 في **الوثائق**.

باشا. في السنة نفسها، دعا الأفغاني أيضًا إلى تشكيل حزب وطني. وكان على اتصال بسامي باشا البارودي، الذي أصبح كبير مستشاري عرابي السياسيين فيما بعد، لكن القصص التي تربط الأفغاني بالضباط المحيطين بعرابي تظل محل شك على ما يبدو[1]. ويمكن أن نستخلص بالمنطق أن روابط جمعت الأفغاني بالسياسيين الدستوريين عام 1879، وأنه حاول تشكيل حزب وطني، لكنه لم يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالضباط الذين سيشكلون القوة الرئيسة خلف الحركة الوطنية بين عامي 1881-1882.

إذا لم يكن الأفغاني مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بضباط الجيش المصريين الوطنيين، الذين عملوا عمومًا ضد إسماعيل خلال عامي 1878-1879، فما هي أهدافه ونشاطاته السياسية المباشرة في هذه الفترة؟ تظهر الأدلة المباشرة كلها أنه عمل من أجل عزل إسماعيل، على الرغم من تحوله في اللحظة الأخيرة ووقوفه إلى جانب القضية الوطنية، وتنصيب توفيق مكانه. وتخبرنا التقارير المعاصرة أن الأفغاني رأس وفدًا من المصريين في ربيع عام 1879 لمقابلة القنصل الفرنسي تريكو (الذي وصل في مايو) لإقناعه بتغيير الخديوي، وأن الأفغاني زعم هناك أنه يتكلم باسم الحزب الوطني[2]. لم يعدّ القنصل الفرنسي هذا التدخل من الأفغاني -الذي لا يجسد المثال الوحيد لميل الأفغاني إلى التعامل مع الأجانب من أجل التخلص من السيطرة الأجنبية- أمرًا مهمًّا إلى حد إرسال تقرير بشأنه. وفي الحقيقة لا تذكر الوثائق الدبلوماسية الفرنسية حول مصر في هذه الحقبة شيئًا عن الأفغاني، والإشارة الإنكليزية الوحيدة أتت عند طرد الأفغاني من مصر، حيث كان البريطانيون على ما يبدو يجهلونه إلى أن أبلغهم به الخديوي توفيق. يقول محمد عبده إن الأفغاني كان على اتصال وثيق بتوفيق، وإن الأفغاني مع

---

1 Kedourie, *Afghani*, pp. 26-34;

قدسي-زاده، **الميراث**، ص 167-169. في المرجعين روايتان مختلفتان عن علاقة الأفغاني بالحزب الوطني؛ وما توصلت إليه من نتائج يقع في الوسط بينهما. يضم صبري (في كتابه **نشأة الروح القومية...**) ضابطين بارزين من الضباط الوطنيين إلى محفل الأفغاني الماسوني، لكن لم تذكر المصادر المبكرة والمباشرة اسميهما.

2 النسخة الأولى من القصة، التي رواها أديب إسحق (**التاريخ**، ص 41)، تتحدث عن "حزب كبير"، لكن ربما تضمنت كلمة "الوطني"، لأن العبارة لا تظهر في خطبة الأفغاني في الإسكندرية، كما أوردناها آنفًا. تأتي عبارة "حزب وطني" من رواية غير منشورة لمحمد عبده عن حركة أحمد عرابي، استشهد بها رضا في **التاريخ**، ص 75.

مجموعة من الأعيان ساعدوا في إقناع شريف باشا ليطلب من إسماعيل التنازل عن العرش[1]. لكن عزل إسماعيل في يونيو 1879، واعتلاء توفيق العرش حدثا بفعل الضغط البريطاني والفرنسي أساسًا.

وإضافة إلى تقديم اقتراحات إلى القنصل الفرنسي، شملت أفكار الأفغاني على الأرجح خطة جنينية على الأقل لاغتيال الخديوي إسماعيل. أبلغ عرابي ولفرد بلنت في عام 1903 أن "عزل إسماعيل أزاح حملًا ثقيلًا عن كواهلنا وابتهج الكل بذلك، لكن كان من الأفضل لو فعلنا ذلك بأنفسنا لأننا ستتخلص آنذاك من أسرة محمد علي كلها، حيث لم يكن أحد منها، باستثناء سعيد، مؤهلًا للحكم، وأمكننا أن نعلن قيام جمهورية. عرض الشيخ جمال الدين على محمد عبده قتل إسماعيل على كوبري قصر النيل ووافق محمد عبده"[2]. أبلغ عبده بلنت، معلقًا على هذه القصة، التي ما كان سيأتي على ذكر لها، قائلًا:

> أما بالنسبة إلى ما يقول عرابي عن اقتراح عزل إسماعيل في ذلك الوقت، فقد جرى بالتأكيد حديث في السر عن مثل هذا العمل. وكان الشيخ جمال الدين يؤيده، واقترح علي [محمد عبده] ضرورة اغتيال إسماعيل يومًا ما حين يمر بعربته يوميًّا فوق كوبري قصر النيل، ووافقت على الاقتراح، لكن ذلك كان مجرد كلام بيننا ولم يكن لدينا شخص قادر على تنفيذه. فلو عرفنا عرابي في ذلك الوقت فربما رتبنا للأمر معه، وسيكون أفضل شيء يحدث، لأنه سيمنع تدخل أوربا. لكن كان من المستحيل إقامة جمهورية في دولة تضم شعبًا جاهلًا سياسيًّا[3].

---

1 المصدر نفسه، ص 74.

2 Wilfrid S. Blunt, *Secret History of the English Occupation of Egypt* (new ed., New York, 1922), p. 369.

3 *Ibid.*, p. 375.

توضح قصص معاصرة متنوعة أن جمال الدين كان على علاقات جيدة بالخديوي الجديد توفيق، الذي ربما كان عضوًا في محفله الماسوني، وتوقع أن يحابيه ويتبع برنامجه للإصلاح ويقلص السيطرة الغربية. لكنه سرعان ما خاب أمله، واستأنف في صيف عام 1879على ما يبدو إلقاء الخطب العنيفة ضد الأجانب التي كان يلقيها منذ عام 1878 -ما يشير إلى أن أي تفاهم سابق مع توفيق لم ينجح. أصبح توفيق الآن مذعنًا للأجانب الذين نصبوه ومعاديًا لزميله السابق المتحمس.

من الواضح أن بعض أتباع الأفغاني تأثروا -جزئيًّا على الأقل- بأفكاره للمساعدة في تأسيس جمعية مصر الفتاة في الإسكندرية عام 1879، التي قدمت إلى توفيق مشروعًا للإصلاح وتقليص النفوذ الأجنبي، وأثارت صحيفتها **مصر الفتاة** الرأي العام لمصلحة هاتين القضيتين إلى أن حظرها رياض باشا رئيس الوزراء آنذاك في أوائل عام 1880. وربما يعدّ برنامج الجمعية الشوروي المتقدم والمفصل -جزئيًّا- عن تأثير الأفغاني في الدعوة إلى الإصلاح، على الرغم من عدم وجود دليل مباشر يثبت أنه طالب بهذا البرنامج تحديدًا[1].

---

1 تضم **الوثائق** (ص 47-51) ترجمة فارسية لرسالة من إبراهيم اللقاني إلى الأفغاني، وصورة عن الأصل. تقدم الرسالة معلومات مثيرة عن جماعة "مصر الفتاة".
انظر أيضًا:

Jacob Landau, *Parliaments and Parties in Egypt* (Tel Aviv, 1953), pp. 101-103

كما تشير إلى دور أتباع الأفغاني في حركة عرابي، وتنسب إليهم تأثيرًا حاسمًا. لكن يبدو أنها تبالغ في تأثير الأفغاني؛ لأنها في النهاية رسالة من تلميذ إلى معلمه.

يلاحظ لانداو أن عبد الله النديم وسليم النقاش وأديب إسحق (وكلهم من تلاميذ الأفغاني) هم أعضاء في جمعية "مصر الفتاة" (غالبية أعضائها من المسيحين واليهود)، وأن عددًا من الأعضاء المسلمين خرجوا منها بتحريض من عبد الله النديم ليشكلوا جمعية إسلامية. كما يصف خطتين إصلاحيتين للمجموعة: "هاجم البرنامجان بشدة الشرور التي يعانيها الناس، وعبرا عنها بصورة جيدة. أما الإجراءات التي اقترحت (مسؤولية الحكومة، فصل السلطات، المساواة أمام القانون، عدم المساس بالحقوق الشخصية، حرية المعتقد والصحافة، قوانين ضريبية عادلة، استقلالية البرلمان مع سلطات محددة بدقة وانتخابات حرة... إلخ) فبدت أنها تعرض حلًا حصيفًا لكثير من مشكلات مصر. كما يبدو أن زعماء "مصر الفتاة" لم يكتفوا بالمطالبة ببعض التحسينات الهزيلة؛ بل أرادوا إصلاحًا شاملًا يكتسح جميع مجالات الحياة في مصر تقريبًا. كانت طموحاتهم أكبر، ومطالبهم أكثر تحديدًا مقارنة بالحزب الوطني" (ص 103). لا يوجد دليل على أن جمال الدين فكر ببرنامج إصلاحي محدد وواضح المعالم، كحال الذين كتبوا عن هذا البرنامج؛ ومع ذلك، لا يمكن التقليل من شأن تأثيره، نظرًا إلى أن كثيرًا من هؤلاء الشباب كانوا من تلاميذه.

مثلت خطب الأفغاني النارية ضد الأجانب خطرًا على الخديوي الجديد، الذي اعتمد اعتمادًا شديدًا على رعاته الأجانب. وليس من المفاجئ أن يعادي توفيق خطيبًا مفوهًا ومؤثرًا وزعيمًا له أهداف مغايرة. لا نستطيع التأكد من مدى وعود توفيق للأفغاني بمنحه السلطة لتطبيق سياساته -ربما قدم هذه الوعود من أجل تشجيع جمال الدين على دعم توليه العرش وعزل إسماعيل. لكن مثلما يحدث عادة، لم يتمكن من التفوق بدهائه على الأجانب والزعماء السياسيين الذين أمل باستخدامهم لتعزيز برنامجه ودفعه قدمًا، بل تعرض للهزيمة -وهو أمر لم يكن صعبًا جدًّا هنا كما في حالات أخرى، نظرًا إلى أن الأجانب والحكام، لا الأفغاني، هم الذين امتلكوا السلطة الحقيقة. ووفقًا للعنحوري، اعتقد توفيق أن جمال الدين كان "ممن ينزعون إلى إبدال الحكومة المقيدة بجمهورية شوروية تحدثه نفسه بزعامتها"، فأمر باعتقاله فجأة وترحيله في أواخر أغسطس 1879[1] (سوف نتناول الحادثة بمزيد من التفصيل لاحقًا).

يؤكد أهمية جمال الدين السياسية قبيل طرده تقرير من مراسل **التايمز** اللندنية في القاهرة، بتاريخ 20 أغسطس 1879. يلاحظ التقرير الذي حمل عنوان "الحزب الوطني في مصر" التطور المفاجئ للصحافة الوطنية في السنوات القليلة الماضية. يتابع المراسل:

> زعيم الحزب الوطني في مجلس النواب -استخدام هذا التعبير بسبب عدم وجود تعبير أفضل- اسمه سليم بيك [المويلحي]... رأيته أول مرة في اليوم السابق على عزل الخديوي السابق [إسماعيل]، حيث تكلم بإسهاب، إن لم يكن بعنف، حول ضرورة منح إسماعيل باشا الوقت الكافي لتطبيق أفكاره المتطورة فجأة عن الإصلاح التمثيلي، ملمحًا بأسلوب تهديدي أن له نتائج مؤسفة للمقيمين الأوربيين... لكن من يقف خلف هذا الشخص الذي لا يخيف كثيرًا شخصية أكثر تميزًا. لقد أصبح اسم جمال الدين مألوفًا مؤخرًا حيث ربط بسلطة قوية لكن غير معروفة في مصر. لقد تمتعت أقوال هذا الشخص الغامض بثقل القانون المركزي بين الطبقات الدنيا والأقل تعليمًا. يبدو أن الرجل، وهو أفغاني ولد في كابول، قد طرد بالتتابع من وطنه، ومن

---

1 العنحوري في **التاريخ**، ص 48.

الهند البريطانية، ومن القسطنطينية، ليجد في القاهرة ملعبًا لمكائده وسحره... يمضي معظم النهار في مقهى يحيط به تلاميذه، حيث يضع أمامهم قانونًا يعتبره ملائمًا للعصر. استفدت من كوني ماسونيًّا، وصديقًا لسليم بيك المويلحي، والأهم من ذلك كله من عالم مثالي متضلع من العربية والفارسية متمثلًا في شخص المدير الإنكليزي لمصلحة التلغراف المصرية... أجريت مقابلة مع "كليون" المصري هذا، وبعد كل ما سمعت عنه، فوجئت حين وجدته

"أكثر الرجال تهذيبًا

من بين من أغرقوا سفينة أو قطعوا عنقًا"

في حكم المؤكد، ليس هناك أصالة لافتة في آرائه، ولا يعبر عن ذلك التعصب الذي نسب إليه. لكن أفكارًا معينة يتبناها ويعرف كيف يعبر عنها بقوة. إذ لا يتسامح مع التدخل الأوربي. وأكد هتاف "مصر للمصريين" وحافظ عليه حتى خواتيمه النهائية، وحين حاولت معارضة تصريحه بأن وزارة ولسون-بيلينيير لم تغل نتيجة جيدة على الإطلاق، بالإشارة إلى إيقاف فرض الضرائب في تلك الفترة، أصر بكل قوة على أن تلك النتيجة أفرزها ما عبر عنه الرأي العام المحلي، وكانت ستحصل بالطريقة المؤثرة ذاتها تحت حكومة محلية مختارة من العناصر المناسبة. وحين ألححت عليه أن يفترض نفسه الخديوي ويسمي الحكومة التي يختارها، كانت لديه سلسلة من الأسماء الجاهزة. رياض باشا، كما قال، يمكن قبوله، لكن لمدة مؤقتة إلى أن تستجمع مصر الفتية قوتها. على وجه العموم، كانت آراؤه فظة وعمومية، لكنني لا أحاول تفسير قاعدة الحزب الجديد. قلت ما يكفي لإظهار أن الرأي العام المحلي موجود، ولديه الوسائل للتعبير عن نفسه، ولذلك يجب عدم تجاهله كلية[1].

---

1 *The Times*, Aug. 30, 1879.

أرسل التقرير الثاني، من المراسل نفسه على ما يبدو، بتاريخ 30 أغسطس، ونشر في 8 سبتمبر. يتابع التقرير، بعد الإشارة إلى أن رياض باشا يخطط للعودة من المنفى الذي فرضه عليه إسماعيل من أجل المساعدة في إدارة مصر:

في هذه الأثناء، قدم الخديوي دليلًا على أنه لن يكون أداة لأي حركة حزبية.

> اكتسب رجل يدعى جمال الدين، وهو أفغاني له سوابق تثير الشبهة، نفوذًا كبيرًا لدى الطبقات المحلية الدنيا والأكثر تعصبًا. اعتبر لبعض الوقت، بتأييد من شريف باشا، أن من الأنسب إخفاء آرائه الأشد صراحة. لكن بعد سقوط الوزارة الأخيرة [برئاسة شريف]، يبدو أنه يميل بصورة أكثر صراحة إلى الدعاية المناهضة لإدخال العنصر الأوربي بأي شكل كان في إدارة البلاد. لكن توفيق باشا، بغض النظر عن قوة معارضته لإقامة حكومة أوربية، ظل على الدوام أول من يعترف بحقيقة أن الانبعاث المصري يجب أن يأتي من الغرب، **ويتجاهل المدائح المتملقة التي تهال عليه شخصيًّا**، أمر بالقبض على الأفغاني وترحيله على الفور إلى جدة. ربما لا يبدو هذا الإجراء منسجمًا مع الأفكار الإنكليزية حول حرية التعبير عن الرأي، لكن يجب أخذ الظروف الاستثنائية التي تمر بها البلاد بعين الاعتبار، وربما نجد مسوغًا كافيًا للإجراء في حقيقة أن جمال الدين أبعد على نحو مشابه من الهند البريطانية [التسويد مضاف][1].

هنالك مصادر أخرى تؤكد الارتباط الذي أشارت إليه **التايمز** بين جمال الدين وشريف باشا وزعامة المعارضة البرلمانية في أواخر صيف عام 1879. ومن اللافت أن الأفغاني ضاعف هجماته على النظام في الأسابيع القليلة الفاصلة بين سقوط شريف باشا وإبعاده في أواخر أغسطس. كان سقوط شريف باشا ناتجًا بالأساس عن رفض توفيق قبول خطته للحكومة الشورویة (الدستورية). وربما نستنتج من أفعال الأفغاني وكتاباته وخطبه أنه كان

1 *Ibid.*, Sept. 8, 1879.

في هذه الحقبة، إلى جانب شريف باشا والمعارضة البرلمانية، يفضلون جميعًا نظامًا شوريًّا (دستوريًّا)، ولديه سبب لتوقع أنه سيصبح عائقًا أمام السيطرة الأجنبية والقمع الداخلي، خلافًا للخديوي المذعن. ربما استخدم أيضًا زملاءه الماسونيين للتأثير في مختلف الوزارات ومعاملتها الظالمة للمصريين[1]. بينما كان إبعاد شريف باشا يعني في دلالته فقدانه الحامي والنصير ونهاية آماله بأن يقيم توفيق نظامًا شوريًّا، يمكن توقع أن يؤدّي فيه الأفغاني وغيره من الوطنيين دورًا رائدًا. قد يفسر ذلك لجوء الأفغاني على ما يبدو إلى الخطب العامة القوية قبيل طرده، في الوقت ذاته الذي ربما يجعل هذه الأساليب التكتيكية أشد خطورة جراء خسارة نصيره لسلطته. ووفقًا للتايمز، زاد الأفغاني عنف هجماته بعد سقوط شريف باشا. ولا بد أنه ضاعف قوة التماساته المؤثرة والعاطفية للجماهير المصرية، بعد أن يئس آنذاك من تحقيق أهدافه بواسطة رجال السلطة -توفيق وشريف- بأمل الضغط عليهم أو إسقاطهم. وما يؤكد أن هذا الأمل لم يكن خياليًا النجاح اللاحق لحركة عرابي في تسلم زمام الأمور والسيطرة الحقيقية على الحكومة عام 1882، حتى مع بقاء توفيق "على الأريكة الخديوية".

لكن الأفغاني لم يملك قوة الجيش المصري أو ضباطه لدعمه، ومن ثم كان من السهل، والطبيعي، أن يقرر توفيق إبعاده فجأة دون خوف من العواقب. لم يكن إبعاد جمال الدين خطوة متهورة من جانب توفيق، ولا نتجت عن مطالب أجنبية، بل لأن خطب جمال الدين المؤثرة المعادية للأجانب سببت على الأرجح إحراجًا جديًّا له، ولأنه اشتبه به واعتقد أنه يخطط لزيادة قوته على حساب سلطة الخديوي. من الممكن أيضًا أن توفيق أراد التخلص منه قبل عودة راعي الأفغاني ونصيره رياض باشا من الخارج. في رسالة إلى رياض باشا (1882)، نوردها لاحقًا، يوجه الأفغاني اللوم على إبعاده إلى الأعداء المصريين الحاقدين، لكن لتوفيق أسبابه الخاصة أيضًا.

ليس من الواضح كيف يتلاءم قطع جمال الدين الصلة بجماعة ماسونية في هذه الفترة مع الصورة العامة. في رسالة (بالعربية) في أواخر عام 1882 إلى حاميه وراعيه السابق رياض

---

1 محمد المخزومي، **خاطرات جمال الدين الأفغاني** (بيروت، 1931)، ص 44-47.

باشا، كتبها عندما توقف في بورسعيد في الطريق من الهند إلى إنكلترا، يقدم رواية عن هذه الحوادث يمكن تلخيصها من مسودة احتفظ بها[1].

بعد أن يقول إنه في القنال في الطريق إلى لندن ثم باريس، يشير إلى أن "الخديوي [توفيق] كان يحبني قبل أن ينال الملك محبة صادقة"، وأنه "كان وليًّا لمن والاه وعدوًّا لمن عاداه وسلمًا لمن سالمه وحربًا على من عانده". ويضيف بأن جماعة من الماسونيين الذين كان واحدًا منهم، سعوا لوصول عبد الحليم باشا إلى الحكم. لكنه حبًّا بالخديوي جاهرهم بالعداوة وقابلهم بالخصومة ورفض مجلسهم ونبذ رياستهم وحجب ألفتهم، مع أنه عرفهم منذ سنين. وخشي منه هؤلاء الماسونيون وعارضوه.

ثم ذهب الماسونيون "الإفرنج" (الأجانب) وزملاؤهم المصريون إلى تريكو، القنصل الفرنسي، وأبلغوه أن المصريين يؤيدون تولي عبد الحليم باشا حكم مصر، وحذروه من "وقوع الفتنة إن عدل عنه إلى غيره". ولما سمع الأفغاني بذلك أسرع هو وأنصار الخديوي في حزبه إلى القنصل لتكذيب ما بلغ به وكشف القناع عن زيفه. اتهمه الماسونيون الآن، بعد أن كان على علاقات طيبة معهم، بالارتباط بالعدميين ("طائفة النهيليست") أو الاشتراكيين ("السوسياليست")، و"أشاعوا ظلمًا وبهتانًا" أنه "عازم على قتل الخديوي والقناصل جميعًا". ثم يقول إنه لا يظن بوجود إنسان يصدق "هذه الأباطيل والترهات، ولكن قد وجد".

"وبعدما نال الخديوي [توفيق] الملك"، كما يتابع الأفغاني، ذهبت جماعة من الماسونيين من حزب عبد الحليم باشا إلى الخديوي الجديد واتهموا الأفغاني "تشفيًا بغيظهم". "وأعانهم على ذلك أحزاب عبد الحليم باشا... وعثمان باشا المغلوب... الذي كان ضابط البلد"[2]. لكن شريف باشا رئيس الوزراء سمع بالأمر ومنعهم من مواصلة افتراءاتهم، واشتكى عثمان إلى الأفغاني بعد اعتقاله من "أن شريف باشا زجره وعاتبه" بسببه. وبعد استقالة شريف باشا،

---

1 **الوثائق**، اللوحات 13-15، الصور 34-37. للاطلاع على النص الكامل، انظر الملحق 2.

2 قال رشيد رستم، في مقابلة في القاهرة (15 سبتمبر 1966) إن عثمان لا بد أن يكون عثمان باشا غالب، مدير الأمن في القاهرة ("ضابط البلاد" حسب تعبير الأفغاني الذي دعاه بـ"المغلوب") عام 1879. انظر النص الكامل للرسالة في الملحق 2.

ألقي القبض على الأفغاني فجأة في "الساعة الثانية من الليلة السادسة من رمضان" حين كان عائدًا إلى البيت، وعندما سأل عن السبب، قيل له مرة إن "العلماء لا يرضون به في مصر"؛ ومرة إن القناصل الأجانب "في وجل منك"؛ وثالثة إن "أفندينا [توفيق] ما ذاق النوم ثلاث ليال" خوفًا على حياته منه. لكن السبب الحقيقي والمخفي، كما يقول الأفغاني، هو ما رواه وأكده أن معارضة عثمان باشا لأولئك الذين أيدوا شريف باشا هي السبب وراء طرده. ويتابع الأفغاني ليصف سوء المعاملة التي تعرض لها قبل ترحيله (سوف نعرض موجزًا لهذا القسم من الرسالة لاحقًا).

من الصعب تقييم هذه الرسالة -التي لم تكن معروفة إلى أن نشرت **الوثائق** صورة للمسودة- نظرًا إلى أنها تضم مزاعم لم تظهر في وثيقة أخرى. كان الأفغاني، كما يبدو واضحًا، يحاول تبرير ما حصل له أمام رياض باشا، الذي شغل آنذاك منصبًا رفيعًا في حكومة توفيق، إلا أنه كان يتعامل أيضًا مع رجل يمكنه الموافقة على كثير من عناصر قصته. أما الانطباع الذي تتركه فهو أنها تمنح الأفغاني فرصة ملائمة لتعديل (وتصحيح) رأيه بما حصل له. يتحدث عن قطع الصلة بمحفل ماسوني، معظم أعضائه من أنصار عبد الحليم باشا، والتخلي عن رئاسته. ربما كان هذا المحفل هو "كوكب الشرق"، الذي انتخب الأفغاني رئيسًا في عام 1878. ومن الواضح من هذه الرسالة وغيرها من الروايات، التي نلخصها لاحقًا، أن الأفغاني لم يبق على وفاق مع عدد كبير من زملائه الماسونيين القدامى، وأنه انشق عن المحفل أو طرد منه، في عام 1879، لأسباب سياسية.

من المعروف أن عبد الحليم كان يعمل في عام 1879 على الوصول إلى العرش الخديوي، وأن السلطان عبد الحميد، الذي بقي -نظريًّا- الحاكم النهائي لمصر، أراد أن يسحب الفرمان الذي أصدره السلطان عبد العزيز عام 1873 الذي غير وراثة العرش الخديوي من أكبر أقارب الخديوي (الذكور) سنًّا إلى أكبر أبنائه، وهو إجراء يجعل عبد الحليم باشا، أكبر الأعضاء الأحياء في الأسرة الخديوية سنًّا، وريثًا للعرش. ليس ثمة دليل يثبت أن الفرنسيين كانوا يميلون آنذاك إلى السماح بهذا التغيير السلطاني، لكن معارضة البريطانيين في نهاية المطاف هي التي سادت. كان عبد الحليم باشا رئيس الماسونيين المصريين، وبقي بعضهم

من أنصاره. ولذلك ربما تكون القصة الأساسية التي رواها الأفغاني عن أسباب قطع صلته بالمحفل -حيث كان هو وزملاؤه من المؤيدين لتوفيق والمعارضين لعبد الحليم- صادقة وصحيحة. لكن الشكوك تحوم حول زعمه أن سبب طرده من مصر هي الإشاعات المزيفة التي بثها أفراد يضمرون له الحقد والضغينة. صحيح أن هذه الإشاعات قد انتشرت، لكن توفيق لديه أسباب سياسية قوية للخشية من الأفغاني ومعارضته.

ربما يشير ما كتبه أديب إسحق عن أن الأفغاني "أنشأ محفلًا وطنيًا تابعًا للشرق الفرنسوي ودعا مريديه.. إليه" إلى الأشهر الفاصلة بين قطع الصلة بالمحفل وأتباع عبد الحليم باشا وطرده من مصر. عمل هذا المحفل الجديد مع توفيق وأيد توليه السلطة[1]. لكن الخديوي الجديد بدأ يخشى منه ومن بعض الأعضاء الآخرين.

ثمة رواية أخرى أقل معقولية لقطع الأفغاني علاقته بالماسونيين ترجع السبب إلى الإلحاد. تظهر هذه الرواية في تقرير أرسله القنصل البريطاني لاسال من القاهرة بتاريخ 30 أغسطس، أكد أيضًا مزاعم **التايمز** بأن خطبه ودعواته العامة العنيفة هي السبب الرئيس وراء طرده من مصر. يمثل هذا التقرير أول إشارة بريطانية رسمية إلى الأفغاني، الذي لم يكن معروفًا لدى البريطانيين. لكن مثلما هي الحال مع طرده لاحقًا من إيران، فإن القصة التي شاعت عن مسؤولية البريطانيين عن نفيه من مصر ربما كانت منتشرة بين السكان المحليين آنذاك، وربما آمن بها أتباع الأفغاني فعلًا. كتب لاسال في 30 أغسطس:

> أبلغني الخديوي أن اهتمامه تركز منذ بعض الوقت على أفعال وتصرفات رجل أفغاني يدعى جمال الدين كان يحرض الناس على الثورة والتمرد ويحاول نشر مذهب العدمية في مصر.
>
> وعلى الرغم من التحذيرات المتكررة من الشرطة، أصر جمال الدين على عقد الاجتماعات والتبشير بعقائد هدامة، فاضطر الخديوي إلى نفيه من مصر في خلال 24 ساعة.

---

[1] انظر: أديب إسحق في **التاريخ**، ص 40-41. وقدسي-زاده، **الميراث**، ص 160-161.

يبدو أن جمال الدين، الخطيب المفوه الذي يتمتع بقدرة عظيمة وقوة كبيرة، وبتأثير متعاظم في جمهوره، أخذ يشكل خطرًا مهددًا. في السنة الماضية، شارك بدور فعال في تهييج المشاعر المعادية للأوربيين، ولاسيما الإنكليز، الذين يكن لهم على ما يبدو كراهية عميقة. طرد مؤخرًا من المحفل الماسوني في القاهرة، الذي كان عضوًا فيه، بسبب إلحاده السافر وعدم إيمانه بالكائن الأسمى [الله].

بلغني أن جمال الدين قد نفي على التوالي من وطنه الأصلي، ثم مدراس، والجزائر، والقسطنطينية، ومنع من الإقامة في أي مكان من الدولة العثمانية[1].

إذا بدأنا بالجزء الماسوني من هذه القصة، نجد من المستبعد أن يكون سبب قطع الأفغاني علاقته بالمحفل الماسوني متصلًا بقضية لاهوتية/ عقدية في وقت انصب فيه اهتمامه على الشأن السياسي. وربما تعبر هذه القصة عن سمعة الأفغاني في مصر بوصفه غير متدين، وربما تتصل بالجدل الخلافي المحتدم مؤخرًا في محفل الشرق الأكبر حول اعتبار عدم الإيمان بمهندس أسمى شرطًا للعضوية[2]. ويبدو على الأرجح أن السبب سياسي، وأن الرواية الدينية إشاعة روجها أعداء الأفغاني. لا تدعم هذا الاستنتاج رسالة الأفغاني إلى رياض باشا فحسب، بل بعض الروايات الأخرى أيضًا. فقد تحدث أديب إسحق وآخرون عن أن القنصل البريطاني دس عملاء بريطانيين في المحفل أثاروا الفوضى فيه. يقدم محمد المخزومي، اعتمادًا على ما قاله الأفغاني بعد سنوات، نصوصًا مزعومة لكلام الأفغاني عن خلافه مع أعضاء في محفل اسكتلندي قالوا إن على الماسونيين ألا يتدخلوا في السياسة[3]. أتى ذلك على ما يبدو زمن

1 بريطانيا، مكتب السجلات العامة، وثائق، وزارة الخارجية [الخارجية من الآن فصاعدًا] 3003/78، لاسيلز إلى سولزبري، رقم 498، القاهرة، 30 أغسطس 1879.

2 قدوري، **الأفغاني**، ص21. لكن قدسي-زاده (**الميراث**، ص 157-160) يعرض الأسباب وراء رفض مثل هذه الصلة وقصة القنصل البريطاني.

3 المخزومي، مرجع سابق، ص44-47. يؤيد قدسي-زاده، (**الميراث**، ص 155-157) ترتيب المخزومي الزمني للحوادث والرأي القائل إن قطع الأفغاني صلته بالمحفل كان لأسباب سياسية. كثيرًا ما كانت الروايات المتعلقة بأنشطة الأفغاني الماسونية متناقضة ومشوشة.

قطع العلاقة مع محفل اسكتلندي، سبق رئاسة الأفغاني لمحفل كوكب الشرق؛ لكن القصة تبدو متعلقة بطرد المحفل للأفغاني، جرى لاحقًا على الأغلب (ربما قطع الأفغاني العلاقة مع محفلين، واحد في عام 1876 تقريبًا، والثاني في عام 1879). على أي حال، تؤكد القصة رأي الأفغاني السياسي بالماسونية. هنالك عدة روايات مستقلة ومتعارضة حول أسباب خلاف الأفغاني مع واحد أو أكثر من المحافل الماسونية، لكن الأدلة الدامغة تشير على ما يبدو إلى أن الانشقاق حصل لأسباب سياسية، في وقت كان فيه الأفغاني يدعو إلى مسار سياسي رفضه ماسونيون آخرون.

لا شك أن تأثير الأفغاني وقدرته على الحث والإقناع باعتباره خطيبًا جماهيريًّا مفوهًا، إضافة إلى علاقاته بالنخبة من المثقفين الشباب وزعماء مجلس النواب، جعلته في عام 1879 قوة يجب أن تؤخذ بالحسبان. فإذا أراد الخديوي الجديد الإصرار على سياسة الإذعان للفرنسيين والبريطانيين، الذين أوصلوه إلى السلطة، فعليه أن يخشى مزيدًا من الهجمات التي شنها الأفغاني أمام الملأ على هذه السياسة، وربما مخططاته ضده. ومما يدل على تأثير الأفغاني الكبير على الأرجح أن الخديوي اختار طرده فجأة ودون سابق إنذار، قبل اندلاع أي احتجاجات، فضلًا عن اختيار الفترة التي شهدت خلافًا بين زعيمين سياسيين قويين، شريف باشا ورياض باشا، اللذين وفرا الحماية والرعاية للأفغاني سابقًا. ومثلما لاحظنا آنفًا، طرد الأفغاني بعد سقوط حكومة شريف باشا، وقبل أن يعود رياض باشا إلى مصر لتولي رئاسة الحكومة مجددًا.

يروي الأفغاني وتلاميذه قصة طرده الفظ من مصر في أواخر أغسطس 1879، حيث لم يكن يملك سوى ثيابه، إضافة إلى قصة صدرت عن القنصل الإيراني في السويس، الذي عرض كما يقول بعض المال على الأفغاني من أجل الرحلة، لكنه رفض[1].

---

1 إسحق وعبده في **التاريخ**، ص 42، 74-77. يزعم محمد عبده أن الممثلين الأجانب هم الذين أثاروا خشية توفيق، لكن مثلما أشرنا آنفًا، فإن من المرجح أن الاقتراحات أو الضغوط الغربية، إن حصلت، لم تكن ضرورية.

يسهب الأفغاني في رسالته إلى رياض باشا عام 1882 في تفاصيل سوء المعاملة التي لقيها. ويضيف أن عثمان باشا، الذي يزعم أنه المصدر الرئيس لشكوك الخديوي توفيق، قال له: "إني تجاوزت عن إغراقك ولكن يجب عليك أن تذهب إلى جهنم، إما عن طريق بلاد العجم وإما من بلاد الهند -وكلما طلبت تسفيري إلى الأستانة أو إلى باريس أو إلى الحجاز، أصر على إرسالي إلى جهنم. وطلبت من ذلك اللئيم أن يمهلني يومين وأنا في الضبطية حتى أعد للسفر وأبيع ما أملكه مما لا ينقل". ويتابع بأنه نقل من القاهرة إلى السويس "وبقيت... يومين محبوسًا... لا قدموا لي الطعام ولا تركوني حتى أجلب من السوق"، بينما أخذ ضابط شرطة ما كان في جيب خادمه من مال، والسبحة، والمناديل، "قائلًا إن أفندينا قد أمر بذلك". نتج ذلك كله من أنشطة حزب عبد الحليم باشا، "عندما تصورت [أنهم] سيستهزئون بأفعالي، ويسخرون... من محبتي [للخديوي]... وكانوا عارفين بحقيقة الأمر". ثم يخبر رياض باشا بأن الكوارث الأخيرة التي حلت بمصر (حكم عرابي والقتال الذي بلغ ذروته في الاحتلال البريطاني) كانت قصاصًا إلهيًا على "المصيبة التي أصابتني من الحكومة المصرية"[1]. سوف يتكرر موضوع القصاص ذاته الذي يحل بالحكام والمسؤولين الأقوياء الذي يسيئون معاملة الأفغاني في مراسلاته، خصوصًا سوء المعاملة التي تعرض لها في إيران.

في الرسالة ذاتها، يرفض الأفغاني السبب الذي ذكرته مجلة **الوقائع المصرية** (القاهرة، 31 أغسطس 1879) وراء طرده، حيث زعمت أنه ينتمي إلى جمعية هدفها "إفساد الدين والدنيا". ويشير النص الكامل للرسالة إلى رياض باشا أن الأفغاني يعتبر طرده نتيجة لوشاية أعدائه من السياسيين المصريين، ولاسيما أنصار عبد الحليم باشا من الماسونيين وغيرهم، وعثمان باشا الغالب، الذين أوغروا صدر توفيق ضده. ومع أن الأفغاني لم يظهر، في فقرات لاحقة من الرسالة، أي تردد في الشكوى المريرة من البريطانيين ولومهم على معاملتهم السيئة له في الهند، فإنه لم يتهم البريطانيين بالمسؤولية عن طرده من مصر. أشار إلى أن عثمان باشا ذكر معارضة القناصل الأجانب وعلماء الدين باعتبارها من أسباب طرده، لكنه لم يأبه

---

1 **الوثائق**، اللوحات 13-15، الصور 34-37. انظر الملحق 2.

لهذه الأسباب[1]. من الممكن أن القناصل الأجانب وعلماء الدين اشتكوا من الأفغاني، لكن لا يوجد دليل معقول يثبت أن تأثيرهم كان حاسمًا. كان لدى الخديوي توفيق، على الرغم من إنكار الأفغاني، سبب قوي للخشية من الخطيب المؤثر القادر على تهييج الجماهير، الذي يطالب باتخاذ إجراء عملي ضد البريطانيين، ويؤيد تعزيز النظام الشوروي -وهما مساران عارضهما توفيق. ولذلك كان طرد الأفغاني قرارًا منطقيًا من وجهة نظر توفيق.

ولإيجاز موقف الأفغاني في أواخر سبعينيات القرن، نقول إن من المتعذر إنكار تأثيره، وذلك على الرغم من فشل خططه السياسية المباشرة، التي شملت على الأرجح القيام بدور ريادي في الحكومة المستقلة التي أراد تشكيلها في مصر. فإذا تجاهلنا كلمات من كتبوا بعد سنوات عديدة، نجد حتى مراسل **التايمز** يظهر أهميته، مثلما أكد المصريون والسوريون الذين كتبوا وتكلموا عنه بعد بضع سنين على دوره الرئيس. ووفقًا لرشيد رضا، فقد سمع الأستاذ الإمام (محمد عبده) يقول: "إن السيد لم يعمل عملًا حقيقيًا إلا في مصر"[2]. (يتضح من مصادر أخرى أن محمد عبده خاب أمله من أساليب الأفغاني بعد عام 1885). ومثلما حاججنا آنفًا، تمكن الأفغاني من إلهام المثقفين الشباب لأنه وفر لهم على الأغلب جسرًا واصلًا بين ثقافتهم التقليدية وقبول مختلف المقاربات الأكثر ليبرالية وعقلانية وحداثة - جسرًا شيده عمومًا من خلفيته الإسلامية الفلسفية والباطنية.

تشير روايات متنوعة عن تأثيرات الأفغاني في تلاميذه المصريين إلى هذا السبيل. منها رواية المؤلف البريطاني المتعاطف مع العرب والسياسي الهاوي، ولفرد س. بلنت، الذي ذهب إلى مصر في أواخر عام 1880 ودرس العربية على يدي شاب أزهري يدعى الشيخ محمد خليل. ومع أن رواية الرجل عن دور الأفغاني كما عرضها بلنت في كتابه **التاريخ**

---

1 المرجع السابق. يقدم قدسي-زاده (الميراث، ص 180-181) أسبابه لقبول الروايات العربية لتورط القناصل الأجانب، ولاسيما القنصل البريطاني. وبينما اشتكى بعضهم ربما من الأفغاني، فإن المهم أن الوثائق المعاصرة لا تقدم سببًا للاعتقاد بأن مثل هذه الشكاوى كانت حاسمة التأثير؛ إذ كان لدى توفيق وأعداء الأفغاني من المسؤولين ما يكفي من الدوافع القوية الخاصة بهم.

2 **التاريخ**، ص 79.

السري للاحتلال البريطاني لمصر فيها شيء من المبالغة، إلا أن النبرة العامة نمطية بما فيه الكفاية. وبعد أن عبر بلنت عن إعجابه بآراء محمد خليل الدينية المنفتحة والمتسامحة، والمدعمة بشواهد من النصوص الإسلامية، يقول:

روى محمد خليل لي أيضًا حكاية نشوء هذه المدرسة المستنيرة في التفسير في جامعة الأزهر، كما يتذكر.

الغريب فعلًا أن مؤسس حركة الإصلاح الديني الليبرالي بين علماء القاهرة لم يكن عربيًّا، ولا مصريًّا، ولا عثمانيًّا، وإنما رجل أجنبي عبقري، اسمه الشيخ جمال الدين الأفغاني... كانت حركات الإصلاح الديني في الإسلام السني كلها حتى ذلك الحين لا تتبع خطوط التقدم إلى الأمام بل النكوص إلى الخلف. هنالك عدد كبير من الدعاة، ولاسيما في القرنين الأخيرين، علموا الناس أن انحطاط الإسلام كقوة في العالم يرجع إلى تخلي أتباعه عن الأساليب القديمة البسيطة، والالتزام الحرفي بالشريعة كما فهمت في العصور المبكرة. من ناحية أخرى، ظهر مصلحون من نمط حديث مؤخرًا في تركيا ومصر، عملوا على أوربة الإدارة لأغراض سياسية، لكن هؤلاء أدخلوا تغييراتهم قسرًا، وذلك من خلال فتاوى وموافقات حصلوا عليها عنوة من علماء لم يوافقوا عليها، ودون محاولة جدية للتوفيق بين الإصلاحات وبين أحكام القرآن والسنة. بقيت الإصلاحات السياسية تفرض على الدوام من الأعلى، ولا تقترح من الأسفل، وأدانها عمومًا أصحاب الرأي المحترم. كانت أصالة جمال الدين الأفغاني متعلقة بذلك، بسعيه إلى تغيير الفكر الديني في البلاد التي يمارس فيها الدعوة، إلى ضرورة إعادة النظر في الموقف الإسلامي كله، وإيجاد حركة فكرية تسير قدمًا إلى الأمام في تناغم مع المعارف الحديثة، بدلًا من التشبث بالماضي. لقد استطاع أن يظهر، بفضل تضلعه من القرآن والحديث، أن الشريعة، إذا فسرت بالطريقة الصحيحة ودققت بعناية، قادرة

على تحقيق أكثر التطورات ليبرالية، وأن من الصعب على أي تغيير مفيد أن يعارضها بالفعل[1].

الإشارة هنا واضحة إلى أهمية الأفغاني في دمج التراث الإسلامي بالاحتياجات الحديثة.

من الواضح أن الأفغاني كان مهتمًّا بأكثر من مجرد الارتقاء الشخصي، وهو هدف باستطاعته تحقيقه، نظرًا إلى ذكائه وقدراته، بوسائل أفضل من تلك التي اختار استخدامها. وأظهر اهتمامًا مستمرًّا بتعزيز القدرات الذاتية لكل بلد مسلم زاره، وبتحقيق استقلاله عن الغرب ومواجهة تعدياته، ولاسيما عن البريطانيين. انشغل في مصر أيضًا بنشر مزيد من التفسيرات الليبرالية للإسلام، بوصفها على الأغلب وسيلة للتحديث وتعزيز القدرات الذاتية. كان يعدّ الدين على وجه العموم وسيلة لتحقيق هذه الغايات، مثلما سنرى لاحقًا في تحليل مقال **الرد على الدهريين** (كما سمي بالعربية، لكن ليس في الأصل الفارسي) الذي كتبه بعد وقت قصير من طرده من مصر. لكن حتى في هذا الرأي الذرائعي للدين، عمل الأفغاني ضمن تقاليد وسوابق تراثية إسلامية معينة، نظرًا إلى أن فصل الدين عن السياسة نادرًا ما وجد في الإسلام، وكان للفلاسفة على وجه الخصوص آراء محددة حول الاستخدام السياسي للدين شابهت إلى حد بعيد آراء الأفغاني. هنا، تمثل ابتكاره مجددًا في تكييف الرأي الفلسفي لمواءمة الاحتياجات السياسية الملحة في القرن التاسع عشر، وللنشاطية السياسية بين الجماهير التي ميزت الفرق المهرطقة أكثر من الفلاسفة. ولا شك أن استخدام الخطب والصحف لتسييس الرأي العام يعد ابتكارًا مهمًّا أيضًا.

ما زالت الأهداف السياسية الدقيقة للأفغاني في مصر غير واضحة المعالم، ويجب أن تنتظر هذه المسألة ظهور مزيد من الأدلة. ومع أنه ناشد الجماهير وأراد تعزيز البرلمان المصري، إلا أن من المتعذر التوكيد بثقة على تبنيه برنامجًا دستوريًّا محددًا.

---

1 Blunt, *op. cit.*, pp. 76 -77.

أما الهدف الذي ذكره بوضوح وباستمرار فهو الاستقلال ومواجهة التعديات الغربية، وربما مثل ذلك النقطة الأكثر أهمية بالنسبة إليه. وضع بعض من أتباعه، ولاسيما أعضاء حزب مصر الفتاة في الإسكندرية بين عامي 1879-1880، برامج متقدمة للاستقلال والإصلاح الدستوري. كان الأفغاني مؤيدًا للإصلاح ومنتقدًا لظلم الحكومة الخديوية، لكن لا توجد أي إشارة على برنامج محدد وضعه لبنية حكومية أفضل حالًا. ومن غير المأمون استنباط آرائه من برامج تلاميذه المقربين وأنشطتهم، نظرًا إلى أن محمد عبده دعا إلى فترة تحضيرية من الاستبداد العادل المتنور، مع أن غيره طالبوا بزيادة سلطة الممثلين المنتخبين من الشعب. كان محمد عبده منفيًّا إلى قريته عندما طرد الأفغاني، لكنه دعي فيما بعد للخدمة في حكومة رياض باشا، ويبدو أنه شعر بأن برنامج الإصلاح البطيء في ظل حكومة رياض أفضل من حركة عرابي الوطنية التي تبعتها[1].

ليس ثمة شك في التأثير المهم للأفغاني في مجموعة صغيرة لكن نافذة من المصريين والسوريين، أصبح كثير منهم كتابًا سياسيين بارزين، وفي حلقة أوسع لمدة أقصر. لم يكن لتلاميذ الأفغاني المقربين دور مباشر كبير في نهوض حركة عرابي الوطنية، لكنهم ساعدوا على إثارة الأفكار والمشاعر الوطنية. كما شاركوا في العمل اللاحق لحكومة عرابي، حين

---

1 أمين، مرجع سابق، ص 33-34. يقول أمين إن محمد عبده يرى أن عرابي "لم يكن يخطر بباله ولا يهتف به في منامه أن يطلب إصلاح حكومة أو تغيير رئيسها. وإنما الذي أحاط بفكره هو الخوف على مركزه... ولم يكن له هم سوى التغلب على ما كان بيد الجراكسة من الوظائف العسكرية، للتمتع بها يتمتعون به من رواتب ونفوذ، لأنه هو وإخوانه أبناء البلاد وأحق من غيرهم بمزاياها الخاصة... لهذا أراد أن يستعمل ما بيده من السلطة على الجيش في المطالبة بإنشاء مجلس نواب يكون له من الحقوق ما لمجالس النيابات في أوربا، ثم تخيل أنه إذا أنشأ هذا المجلس عرف أعضاؤه ومستنيبوهم فضل من كان السبب في تشكيله فيهتمون بالمحافظة على حياته وعلى نفوذه بما يستطيعون، بل وثق بأنه يستعمل النواب كما يستعمل ضباط الجند ويسوقهم إلى الغاية التي يريدها منهم. ولم يخطر بباله أنه إذا فعل ذلك فقد سقط بالقوة التي يلجأ إليها إلى هاوية العدم، فإن لعب بها فقد فتح لغيره باب الاستهانة بأمرها، فيسهل عدم المبالاة بسيطرتها" (ص 39-40). ويضيف أمين أن أفكار محمد عبده ظلت مختلفة جدًّا عن أفكار عرابي حتى مظاهرة عابدين، مثلما لاحظ برودلي، مستشار الحربية، في حزب عرابي. ومنذ بداية الحركة، أيد الشيخ رياض باشا، لأنه شعر بأن أهداف عرابي وجماعته لا تماثل أهداف الأمة ككل، بل هم مجرد عصبة من الجند. واعتبر أعمالهم غير شرعية (ص 41-42). وبعد الاستشهاد بمذكرات محمد عبده، يقول إنه لم يؤيد حزب عرابي إلا بعد أن اتضح أن الأوربيين والخديوي يحاولون تدمير الحركة الوطنية.

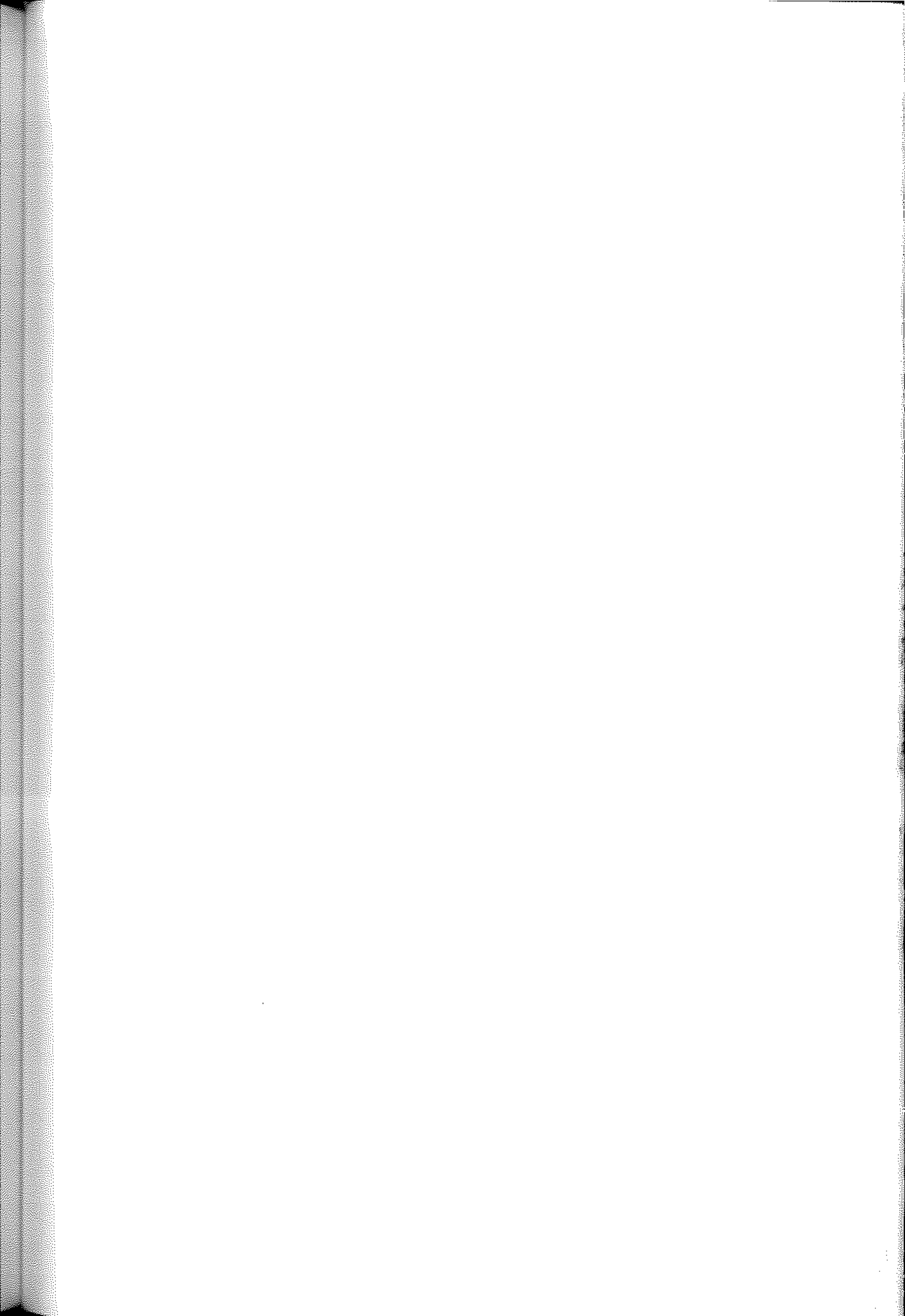
شغل محمد عبده وغيره من تلاميذ الأفغاني مناصب حكومية. لكن على وجه العموم، يمكن رؤية إسهام الأفغاني في التطور الفاعل للمشاعر الوطنية المصرية خلال هذه الحقبة في تأثيره في مجموعة صغيرة من التلاميذ ثم في الصحافة وعامة الناس، وليس في التأثير المباشر في مجرى الأحداث بين عامي 1979 و 1882. قاد الحركة الوطنية في هذه السنوات على الأغلب رجال لم يشكل الأفغاني أفكارهم وخططهم. والقصص التي تنسب الحوادث الكبرى في هذه السنوات إلى تأثير الأفغاني تظل في نطاق أساطير التفخيم والتمجيد. لكن حتى بعد نزع هذه الأساطير، يبقى الأفغاني شخصية رئيسة في تاريخ يقظة مصر السياسية[1].

---

1 يتناول قدسي-زاده (الميراث) دور الأفغاني وتأثيره في مصر بتفصيل أكثر إسهابًا. ويشدد، أكثر مني، على التأثير، لكن اختلافنا الآن ليس كبيرًا. إن مشكلة تقييم المصادر المتعارضة بالنسبة إلى كتاب سيرة الأفغاني تبلغ درجة من الحدة تمنع عندها توقع التوصل إلى استنتاجات متماثلة حتى من أولئك الذين يؤكدون القراءة النقدية للروايات الأولية. ينشر البروفسور قدسي-زاده حاليًا دراسة بعنوان **جمال الدين الأفغاني واليقظة الوطنية في مصر: إعادة تقييم لدوره.**

(*Actes de Ve Cogres d'Etudes Arabes et Islamiques, Bruxelles, 1970*)

يقول في رسالة خاصة: "ما توصلت إليه من استنتاجات في دراسة بروكسل... مشابهة تمامًا لاستنتاجاتك". لقد زاد اقتراب أحدنا من الآخر مذ عملنا معًا على كتابنا الأول، وإن أصاب شيء من التغيير آراءنا الأصلية.



6

التماس الجامعة الإسلامية

أرسل الأفغاني من مصر إلى الهند، حيث بقي هناك إلى أواخر عام 1882. لكن قبل مناقشة إقامته في الهند، سوف نحلل رسالة طويلة من دون تاريخ بعث بها الأفغاني إلى رجل دولة عثماني في أواخر سبعينات القرن على ما يبدو. لا توجد وثائق تسبق آخر السنوات التي قضاها الأفغاني في مصر تربطه بحركة الجامعة الإسلامية الناشئة، التي سوف يرتبط بها ارتباطًا وثيقًا وشهيرًا فيما بعد. يتبين لنا مما هو معروف من تعاليمه وآرائه في مصر أنها مكونة من توليفة جمعت الفلسفة الإسلامية، والنزعة الإصلاحية، ودعوات قوية مناهضة للأجنبي مع نبرة وطنية وقومية. ومع أنه حاول على ما يبدو إظهار إمكانية العثور على جذور الإصلاحات التي اقترحها في الإسلام، فإنه لم يبذل جهدًا محددًا للدفاع عن الإسلام، ولذلك تعرض للهجوم في مصر بسبب عدم تدينه، إضافة إلى أنشطته السياسية. لكن بدءًا بنشر مقالة **الرد على الدهريين** في الهند عام 1881، مرورًا بالسنوات اللاحقة، قدم الأفغاني نفسه إلى المسلمين باطراد بوصفه مدافعًا عن الإسلام والوحدة الإسلامية معًا. يشير هذا الفصل إلى أن الأفغاني استخدم أحيانًا حجج الوحدة الإسلامية في أواخر سبعينيات القرن. فكيف يمكن تفسير هذا التطور؟

كان الأفغاني على الأغلب يستجيب، بمستقبلاته الحساسة على الدوام، إلى الحالة الذهنية المتطورة آنذاك في العالم الإسلامي. ومثلما أظهر نيازي بيركس وغيره، بدأ التلميح إلى سياسات الوحدة الإسلامية ومناهضة الأوربيين منذ عام 1871 في عهد السلطان

العثماني عبد العزيز، واستمر بعد ذلك في عهد السلطان عبد الحميد في عام 1876، لتمثل لا مجرد نزوة شخصية، بل تغيير في الحالة الذهنية والمزاجية لرعايا الدولة العثمانية. إذ لم تنفع جميع المساعي المتبجحة للإصلاح والغربنة في حقبة تنظيمات السابقة لا في منع هجمات الغرب العدواني ولا في هزيمة الكفار في ساحة المعركة، حيث أدت الحرب الروسية-التركية (1877-1878)، ثم فرض الأوربيين شروط مؤتمر برلين، إلى جانب الصعوبات المالية المتفاقمة في الدولة العثمانية، إلى ردة فعل على برنامج التغريب الذين تبين أنه أفرز نتائج كارثية[1]. ظهرت ردود أفعال مشابهة في أماكن أخرى ضد التعديات العدوانية المتزايدة من جانب الأوربيين، شعر بها المسلمون في سبعينيات القرن وبلغت ذروتها في احتلال الفرنسيين تونس عام 1881، واحتلال البريطانيين مصر عام 1882، واحتلال الروس مرو عام 1884. كما أظهر مثال توحيد ألمانيا وإيطاليا لكثير من المسلمين إمكانية العمل من أجل توحيد البلدان المنقسمة في ظل حكومة واحدة.

ومثلما حظيت أفكار الوحدة الإسلامية بدافعها المحفز الأول من العدوان البريطاني على الهند، والعدوان الروسي على مسلمي وسط آسيا، كذلك تعززت بزخم إضافي قوي الآن جراء تزايد الاختراق المالي الأوربي وغزو أراضي الدولة العثمانية والمناطق المجاورة. يمكن أن نرى كم كان سهلًا وطبيعيًّا بالنسبة إلى من تمثل همه الرئيس في الإصلاح الداخلي في العالم الإسلامي أن يتحول أيضًا إلى التماس الوحدة الإسلامية، في حالة الإصلاحي العثماني نامق كمال، الذي دعا منذ أوائل سبعينيات القرن إلى وحدة الإسلام[2]. لقد تمتعت الوحدة الإسلامية، كما تبدت أصلًا في بعض من تعاليم وآراء جمال الدين، بميزة القدرة على تلبية الاحتياجات التقليدية والجديدة في آن. كان للدعوات إلى الجهاد أو الدفاع عن دار الإسلام أساس تقليدي مكين، كحال فكرة استعادة الدولة الإسلامية الواحدة عبر إحياء الخلافة. لكن هذه الأفكار يمكن أن تلتمس أيضًا نوعًا من العاطفة القومية الناشئة. وعلى

1 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal, 1961), pp. 253 -271.

2*Ibid.*, pp. 262 -268; Serif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought* (Princeton, 1962), chap. and pp. 59 -61

غرار القوميات الأكثر علمانية، تطلعت هذه إلى التراث المبكر للأمجاد الثقافية الغابرة والقوة الحربية وعملت من أجل إحيائها. وتضمن مثال الاستقلال عن الهيمنة الغربية أيضًا عنصرًا قوميًّا. أما التناقضات بين الوحدة الإسلامية الجامعة والقوميات المحلية التي سوف تكبتها فيما بعد فلم تكن مهمة على ما يبدو حتى بدايات القرن العشرين.

ومع أن من المستحيل معرفة العمليات الفكرية في ذهن الأفغاني، فإن الواضح بما يكفي من **الرد على الدهريين** والكتابات اللاحقة أنه قدم نفسه إلى جماهير المسلمين بدءًا من أوائل ثمانينيات القرن بأسلوب أكثر حسمًا بوصفه مدافعًا عن الإسلام أولًا ثم الجامعة الإسلامية. وبذل على وجه الخصوص، كما سنناقش فيما يأتي، جهدًا دؤوبًا لينال رضى السلطان عبد الحميد. عرفنا سابقًا ميل الأفغاني لإقامة علاقات مع المسؤولين في المناصب العليا والعمل من خلالهم، وهو ميل طبيعي نظرًا إلى الحدود المقيدة للعمليات السياسية آنذاك. وكانت اتصالاته مع أعظم خان، ومساعيه للترقي في أوساط **تنظيمات** في إسطنبول، وروابطه مع توفيق ورياض وغيرهما في مصر، حالات نمطية متكررة. في مرحلة من المراحل، فكر الأفغاني بإقامة علاقات مع عبد الحميد، الذي مثل على ما يبدو موجة المستقبل، ومحاولة المشاركة في برنامج السلطان للجامعة الإسلامية. الفكرة التي قدمت في السيرة المعتمدة وتشير إلى أن نفاق عبد الحميد أغرى الأفغاني في عام 1892 تناقض الحقيقة. ومثلما نلاحظ لاحقًا، كان جمال الدين هو من بدأ الاتصال مع عبد الحميد عام 1885، وبعض محتويات **الرد على الدهريين** يجعل من المحتمل أن يكون واحدًا من دوافعها الثانوية مناشدة عبد الحميد وأولئك المحيطين به[1].

أخيرًا، تقدم **الوثائق** أهم صورة لرسالة بعث بها الأفغاني إلى سياسي عثماني تتضمن التماسًا لتعيين الأفغاني مبعوثًا للجامعة الإسلامية. ومع أن المرسل إليه مجهول الاسم، يبدو على الأرجح أنه واحد من المسؤولين العثمانيين الذين قابلهم الأفغاني أو كانت له بعض العلاقات معه خلال إقامته في إسطنبول (1869–1871). ومن الواضح أن الالتماس

1. قارن الفصلين التاسع والحادي عشر.

موجه إلى السلطان في نهاية المطاف؛ لأن موافقته على الخطط التي اقترحها الأفغاني ضرورية. ومع الوثيقة غير مؤرخة للأسف، ولا يمكن تحديد تاريخها بدقة، فإن من المرجح أنه يقع بين عامي 1877–1878 تقريبًا. يعود هذا الترجيح للأسباب الآتية، وفقًا للأدلة الداخلية في الوثيقة:

1. يشير العمل المستقبلي الذي اقترحه الأفغاني -استنهاض المسلمين في البلدان الواقعة على حدود روسيا أو في داخلها وتحريضهم على الثورة ضد الروس -إلى أن الوثيقة تعود إلى حقبة الحرب الروسية-التركية (1877–1878). طلب الأفغاني على وجه الخصوص أن يكون مبعوثًا للشعوب المسلمة، ويقول إنه سيشدد "على مقاصد روسيا ويبلغها بلسان فصيح أنه إذا أصابت الإمبراطورية العثمانية، لا سمح الله، مصيبة، فإنه لن يبقى لمكة باقية ولا للمدينة هيبة". هذه وغيرها من الفقرات في الرسالة تشير على الأرجح إلى الفترة الممتدة بين عامي 1877–1878.
2. خط سير الرحلة التي اقترحها الأفغاني لنفسه يدل على حقبة قريبة من عام 1879 ولا تتجاوزه. فهو يعبر في الرسالة عن استعداده للذهاب إلى "الأستانة العلية" أولًا، ثم يعرض الهند باعتبارها وجهته الأولى بعدها، ما يدل على أنه ليس موجودًا في الهند. في رسالته إلى رياض باشا عام 1882 (انظر الملحق 2)، يتحدث عن رغبته عام 1879 في الذهاب إما إلى إسطنبول أو باريس، لكنه ذهب في الحقيقة إلى الهند لبضع سنوات بعد أن فضلها على إيران، التي أراد المسؤولون المصريون إرساله إليها حسب شهادته.
3. لا يبدو من المرجح أن يقدم الأفغاني هذا النوع من الالتماس المؤيد للبريطانيين بعد إصدار جريدته **العروة الوثقى** عام 1884، حيث انتشرت مشاعره العنيفة المعادية لهم. والالتماس المشابه الذي قدمه إلى السلطات العثمانية من أجل الجامعة الإسلامية يعود تاريخه إلى سنوات لاحقة (1891 أو 1892) كما نشره جيكوب

لانداو، ويقدم فيه حجة دولية مختلفة تمامًا، اعتمادًا على مشاعر السلطان المتغيرة، حيث اعتبرت القوى الأوربية كلها معادية بالتساوي للإمبراطورية العثمانية[1].

4. اللغة المتواضعة التي استخدمها للإشارة إليه في الأصل، مثل عبارة "عبد فقير لا يشغل مركزًا رفيعًا ولا يتبوأ منصبًا ساميًا"، وغيرها من العبارات، تتجاوز مجرد الشكليات، وتتضمن أن الرسالة كتبت في وقت لم يكن فيه الأفغاني معروفًا على نطاق واسع؛ ما يشير مرة أخرى إلى أنها سبقت على الأرجح إصدار **العروة الوثقى**.

يجب الاعتراف بأن المنطق لا يكشف الحقيقة على الدوام حين يتعلق الأمر بالأفغاني، ويحتمل أن الالتماس أرسل قبل التاريخ المقترح هنا أو بعده بقليل[2]. وبسبب الشك المحيط بتاريخ هذه الوثيقة، كرست لها وحدها فصلًا هنا يتناول تاريخها المرجح، من دون ربطه قسرًا بأي تسلسل زمني محدد. أما خط العمل والتفكير الرئيس الذي اقترحته الرسالة فيتفق مع أقوال الأفغاني وأفعاله مذ غادر مصر حتى نهاية حياته، وبغض النظر عن تاريخ الرسالة فهي توفر دليلًا على ميوله وتفكيره في مرحلة الدعوة إلى الوحدة الإسلامية.

---

1 Jacob M. Landau, "Al-Afghani's Panislamic Project," *Islamic Culture*, XXVI, 3 (July, 1952), 50-54.

2 قادتني المناقشات مع هوما باكدامان ومزيد من الدراسة إلى تغيير رأيي السابق بأن الرسالة تعود إلى منتصف ثمانينيات القرن. من ناحية أخرى، لست مقتنعة برأي الدكتورة باكدامان بأن تاريخ الرسالة يعود على أقل تقدير إلى بداية إقامة الأفغاني في مصر التي امتدت ثماني سنوات، ومرتبطة على الأرجح بجواز السفر الصادر عن القنصلية الإيرانية في القاهرة للأفغاني (دون تفسير حتى الآن) من أجل السفر إلى إسطنبول بتاريخ يوليو 1871، حسب الصورة في **الوثائق** (باكدامان، ص 50-55). لا اعتبر رأي باكدامان مستحيلًا، وإذا تدعم بمزيد من الأدلة فسوف يشير إلى أن الأفغاني عبر عن أفكار الوحدة الإسلامية في وقت يسبق أي إشارة من مصدر مؤرخ، وأنه كان أكثر ابتكارًا في مجال الوحدة الإسلامية مما يقترحه هذا الفصل. التاريخ الذي حددته باكدامان يضع الرسالة في عهد السلطان عبد العزيز، لا عبد الحميد، ويظهر أن اهتمامات الأفغاني بالوحدة الإسلامية تعود إلى عام 1871، وهي اهتمامات لم يكتب عنها حتى ثمانينيات القرن. أشكر د. إيه. روستو على اقتراح تاريخ 1877-1878.

نص الرسالة الكامل:

إلى ركن المملكة والرعية الركين، وحصن الحكومة العلية السرمدية الحصين، فخر الجنس العثماني وروح وجسد جميع المسلمين، وقطب الدولة الفخيم: أرفع بعد التعظيم:

لئن كان بعض رعية الباب العالي قد ظلموا العبد الفقير، وسلكوا طريق الإعنات، فإنني لم ألق من الملة عنتًا ولم أذق من الإسلام تجبرًا. وإذا كنت أحسب بعض الملة، وبضعة من الأمة، فلا ريب أني إن نزلت بهم غمة، أو شاكتهم من الذل شوكة، أصبر نفسي على الفدية، وأوثر منيتي على حياة الدنية. ثم أني حين نظرت إلى حال الحكومة العثمانية العلية، في هذا العصر، وحين تأملت أوضاع الملة الإسلامية، شققت قميص الصبر، ودهمني مخوف الأفكار والرؤى من كل صوب. ورحت كمن مسه من الهول مس، أتفكر في هذا الأمر آناء الليل وأطراف النهار، جاعلًا من سبيل صلاح هذه الملة ونجاتها دعواي وتعويذتي. وتلمست سبيل الخلاص من هذه الشدائد العبوس، فتدارست أحوال الأمم الغابرة والدول الدابرة، وعلة صعودها وزوالها، وطلوعها وأفولها، ونظرت فيما صدر من عظيم الفعال من أفذاذ الرجال، أهل الإعظام والإكبار: فمرت بخاطري سيرة أبي مسلم الخراساني، الذي استطاع بسمو القصد، وفائق الحذق، أن يجتث الأصول والفروع من دولة كبني أمية، في أوج سلطانها وشموخ عزها، ومرغ في رغام الهوان شم أنوفها. كما أني حين أجلت في هذا المجال خاطري، تمثلت أمامي سيرة بطرس الراهب، ورأيت غيرة ذلك الناسك المعدم، وعزيمة ذانك الراهب المفلس، كيف حمل صليبه على ظهره، وراح يعبر الصحاري والجبال، ويدخل مدينة من مدن الفرنجة إثر مدينة. رافعًا عقيرته في كل مملكة، أن "حي على المعركة"، حتى كان للحروب الصليبية سببًا، ولتلكم الأهوال مفتقًا، فاشتعل في صدري لهيب الحماس، ووجدتني إزاء تفاني الخراساني وحذقه، أحرم على نفسي طيب العيش ودعته. وعلمت أن استصعاب الصعب لا يتأتى إلا من خسه النفس، ولؤم الطبع، وأن الصعب يستحيل سهلًا عند أولي العزم، وإن

كل شدة مقبولة عند ذوي الفحولة. ولما كان قطب الدولة الأفخم [المخاطب] شهودًا له في كل الأقاليم بكمال العزم، ويجري مديحه على جميع ألسنة الخلق في كل مصر، واختار حب الملة. ورأى شرفه في بقاء الأمة المقدسة. فأني سأفصح بملء الحرية عن خواطري لفخامتكم، غير مبال بأني إنسان همل مغمور. وأن فخامتكم أمير مشهور. لأن حكماء هذا الدهر، في أمور خدمة الملة، وحب الدولة، لا يعبأون بالرتبة، وإنما الغايات هي دائمًا مقصدهم. حيثما وجدت، وعن أي قوس نزعت.

وتلك هي خواطري:

أولًا: بما أن جل مسلمي الهند بأعدادهم الغفيرة يملكون الأراضي والثروة والوفيرة وهم ثابتون على الإسلام متفانون في الدفاع عن الملة والعقيدة، على نحافة الأبدان؛ ومع أن هؤلاء الأغنياء يتيهون فخرًا بالعدالة والتسامح ويسرهم العطاء، خاصة لنصرة العقيدة السمحاء ويطلبون المجد في سبيل الله، وحماية الدين الحق، فإنهم مع ذلك ناموا نومة الغفلة، واستلقوا على أسرة الجهل. ولم يفقهوا فوائد الوحدة والانسجام، ولم يفقهوا الخطر الكامن في الفرقة والاختلاف. ولذلك يرغب الفقير إلى ربه [أنا] حبًا في ملة الإسلام في التوجه إلى تلك الأصقاع للالتقاء بكافة النواب والأمراء والعلماء والأعيان، واطلاعهم فردًا فردًا على النتائج التي تحققها الوحدة والتضامن في العالم أجمع، والأضرار التي أسفر عنها التفرق والانقسام، وتلاوة الحديث الشريف "إنما المؤمنون أخوة" على أسماعهم، وبالعبارات السامية والمتزنة أحدثهم، وأخطب ود العارفين والبلغاء منهم بغية تأمين تعاونهم. ولنفخ **روح جديدة من الوطنية فيهم** [إشارة إلى أن الأفغاني يدرك جدة هذه الروح] ورفع ستار عدم الاكتراث المسدل عليهم. وإظهار مكانة السلطنة النيرة في عالم الإسلام، سأوقد سراجًا في كل مسجد من مساجد المدن المشهورة عن طريق إلقاء الخطب المؤثرة وتلاوة الأحاديث النبوية الصحيحة. وسأوفد جمعًا من أفصح العلماء فيهم إلى بعض المدن النائية وأدعو جميع المسلمين في الهند إلى المساهمة بأموالهم، وسوف لا أتبع سبيلًا غير هذا، دون التعرض

لسياسة الحكومة الإنكليزية أو التفوه بكلمة ضدها. بل إنني سأقيم دعواي على أساس نوايا الروس [المعادية للمسلمين] وسأبذل في هذا الشأن جهدي وليس هناك من شك في أن "الطائفة الإنكليزية" ستسعد لهذه الحركة التي ستكون سببًا في كراهة الهنود للروس، ومن الجائز أن الإنكليز، عندما يدركون أن هذه الحركة تتمشى مع سياستهم سيشجعون الهنود على المساهمة ماليًّا، وسيصبحون طرفًا في هذه القضية فعليًّا. وعندما تنطلق هذه الحركة في الهند ستكون لها مزايا عديدة: أولًا، أنني لا أشك في أن تتدفق المساعدات المالية. ثانيًا، ستقوم صداقة متينة وتعاون وربما وحدة إسلامية تامة. ثالثًا، عندما يدرك الإنكليز وحدة المسلمين سيتوخون بطبيعة الأمر سياسة دعم واضحة تجاه الحكومة العثمانية. رابعًا، هناك نقطة دقيقة لا تخفى على ذوي الفطنة [إحياء الإمبراطورية الإسلامية واتساع رقعتها في ظل قيادة السلطان].

ثانيًا، أود بعد الفراغ من المسألة الهندية أن أذهب إلى أفغانستان وأن أدعو شعب تلك البلاد، الذي لا يرهب البتة الفداء ولا يرضى بالتردد في خوض غمار الحرب ولاسيما خوض غمار الجهاد المقدس، إلى نضال ديني ومجاهدة قومية[1]. وسأشدد على مقاصد روسيا وأبلغه بلسان فصيح أنه إذا أصابت الإمبراطورية العثمانية، لا سمح الله، مصيبة، فإنه لن يبقى لمكة باقية ولا للمدينة هيبة - بل لن تقوم لاسم الإسلام ولا لشعيرة من شعائر الدين قائمة، ثم إنهم بعد ذلك لن يسمعوا صوت المؤذن ولن يروا قارئًا للقرآن. وسيكونون أذلاء كيهود بخارى أو كالغنم دون رعيان فريسة للذئاب الجشعة. سأرفع نداء "حي على الجهاد" وأصيح "يا للتضحية في سبيل الإسلام"، وسأرسل العلماء الفصحاء الراسخين في العلم إلى كل الناس، إلى الوديان والجبال، وسأعقد الأحلاف مع الأمراء والأشراف والمحاربين والخانات، وسأوضح، في كافة الخطب الدينية، مزايا الحماسة والغيرة وسأدعو الجميع إلى الحرب

---

1 تمثل هذه العبارة إشارة لافتة إلى مزج "القومية" العلمانية والدينية عند الأفغاني؛ إذ عدل "النضال الديني" المدلول العلماني للحرب، بينما أصبح الجهاد الديني المقدس "مجاهدة قومية"، مع أن للقومية والوطنية مدلولًا دينيًّا في ذلك العصر. والأرجح أن الديني والقومي/الوطني متداخلان عند الأفغاني.

القومية، شبابًا وشيبًا، ضعافًا وأقوياء، وسأرسل بعض العلماء المحنكين المتمرسين الحكماء سرًّا إلى خوقند [؟] وبخارى يشرحون الظروف لأهل تلك الأصقاع ويحذرونهم **بوقت وساعة وحلول المدة** [كلمات تستخدم غالبًا للتبشير بمجيء المهدي].

وبعد الفراغ من الدعوة في أفغانستان سأذهب إلى بلوشستان على جناح السرعة وسأدعو أهل تلك البلاد الذين يعكفون على قطع الطرق والإغارة على القوافل والذهب، إلى [الانضمام] إلى الحرب الشاملة، بإيقاظ شعورهم الديني وإغرائهم بالكسب الدنيوي، وسأسعى جاهدًا لاستخدام ميزات الدبلوماسية المعروفة منذ القدم معهم. ثم سأجعل وجهتي التركمان – أولئك التعساء الذين عرفوا دائمًا بالشجاعة والإقدام، إلا أنه في الآونة الأخيرة اعتمروا قبعة العار ولبسوا قميص الخزي، وذروا سمعتهم التليدة مع الريح وخضعوا ولأوامر روسيا، وسأدعوهم إلى الانتقام وسأثير فيهم افتخارهم بعنصرهم التركي [عنصر حديث آخر]. وأحمل لواء الاتحاد الإسلامي على كتفي في تلك الأقاليم أيضًا، وأدعو إلى الحرب باسم الدين، وكالعادة لا أغفل عن أية حيلة أو خدعة، وأغرس بذور الغيرة والحماس في نفوسهم، وأعمل دائمًا مع أحكم العلماء. وسأوفد مبعوثين ذوي ألسنة حداد، إلى كاشغار ويارقند لدعوة المؤمنين في هذين الإقليمين إلى تحقيق الوحدة فيما بين الأمة المؤمنة. وبديهي أنه عندما يشرع الشعب في الحرب، فسيضطر الأمراء إلى خوض غمارها دون تأخير. ولما كنت أعرف عادات تلك الشعوب وأمزجتها، ولي دراية بطبائعها وعوائدها، فإنه لا يساورني شك في أن كل المسلمين ستدفعهم الحمية إلى مهاجمة الروس، ويهزمون الروس في هذه الناحية، بل ويهلكونهم عن بكرة أبيهم. ولا أحد ينكر ما يترتب على هذا العمل من مزايا فورية ومن جدوي في المدى البعيد، تتمثل في تحقيق الاتحاد الإسلامي والاتفاق بين الأمة. وبالإضافة إلى ذلك، حين يقوم الشعب الأفغاني، وهو في الحقيقة متارس ودعامة الهند، بمهاجمة الروس، فلن يلبث الإنكليز أن يكرسوا كل جهودهم، حتمًا وبالضرورة، من أجل الحرب، وسينغمسون فيها إلى ذقونهم. ويكفون عن التفكير في الهيمنة [ثمة تلبيس – ربما كان متعمدًا، بأن الروس أو

الإنكليز، أو الطرفين معًا بالإيحاء الضمني، سينشغلان بهذه الحرب إلى حد التخلي عن محاولات الهيمنة على المسلمين والعثمانيين].

فإذا اعترض أحد على هذه الخطة قائلًا: أليس أهل كوكان وبخارى وشهري سابز والتركمان هم الذين فترت همتهم فلم يقاوموا الروس، وهم الذين خرجوا بعد الهزيمة من ميدان القتال، وفضلوا الحياة الذليلة على الموت الكريم، وهم الذين جلبوا العار، أي نفع ينتظر من مساعدتهم، فأجيب قائلًا: **إن تلك الحروب التي جرت كانت جميعها لصالح أمرائهم الطغاة أو حكامهم البغاة**، ومتى كان الرجل يقبل على التضحية بنفسه من أجل هذا الأمير أو ذاك الحاكم وملذاتها الحسية، علام يثبت القدم ويبرهن على شجاعته في ميدان القتال؟ أما وأنهم **إن حاربوا دفاعًا عن دينهم وصونًا لعقيدتهم، فإنهم لخليقون إما بتاج الشهادة ينير جباهم، وإما برداء الشرف يزين صدورهم، لأن كلا منهم سيتقدم عندئذ لميدان القتال ويبادر بالهجوم دفاعًا عما يحب فقط وإعلاء لكلمة الدين.**

وبعد أن عرضت الخطة، أود أن أؤكد مع عظيم الاحترام أن العبد الفقير لا يبتغي من الحكومة الدرهم أو الدينار، بل سأتصدى لهذه القضية المحفوفة بالأخطار حبًّا في دين الإسلام. وقد يرى البعض في مهمة بهذا الوزن وتلك الأهمية جراءة وعملًا غير مقبول. كما أن هذه الأصقاع عن مركز السياسة نائية وأهلها مقطوعو الصلة بأخبار العالم وبالحكومة السنية، فإذا اضطلعت بهذه المهمة بدون تفويض، ربما لا تجد آذانًا صاغية لدى أمراء هذه البلاد، وبدلًا من التماس الوحدة فقد يثور الشقاق. وعليه، التمس أن تنظروا في هذه الرسالة بعين العطف وأن تزن بصيرتكم الثاقبة ما ورد بها من اقتراحات واحدًا واحدًا دون النظر إلى أن كاتبها عبد فقير لا يشغل مركزًا رفيعًا ولا يتبوأ منصبًا ساميًا، لأنه لا يخفي على عظمتكم أنه في كل عصر تصدر أفعالًا كبارًا عن شخص مثلي يتجول مرتديًا خشن الثياب، وقد خبر شدة البرد ولفحة القيظ ومر الحياة وحلوها وعبر الجبال والفيافي القفار وتمرس بمعرفة أحوال

البشر. أما أصحاب المراكز والجاه والثروات فإنهم يخشون ضياع هذا العرض ولا يستطيع تحمل الصعاب أهل الترف.

فإذا صادف طلبي قبولًا من صاحب الرأي الصائب والعظمة وسيد الحكمة والنباهة وأعطى العبد الفقير خطاب تفويض بتصريح لا لبس فيه، فبإمكاني أن أشرع في العمل على جناح السرعة قبل فوات الأوان. وإني لعلى استعداد لأن أضحي بحياتي في هذه الساحة لصالح ملة الإسلام. ولا غنى للعبد الفقير كيما أتلقى التعليمات عن الحضور إلى الأستانة العلية. وكلي خضوع للأمر. لصاحب الأمر [المخاطب][1].

تحليل وجيز للالتماس

ما الذي تكشفه هذه الوثيقة عن الأفغاني؟ قبل كل شيء، ولاسيما بالاقتران مع الوثيقة التي نشرها لانداو والمساعي الأخرى التي بذلها الأفغاني للاتصال بعبد الحميد الثاني، تلقي الشك على التوكيد المتكرر مرارًا بأن الأفغاني لم يكن يهتم على وجه الخصوص بالعمل مع الحكومة العثمانية أو لصالحها. في الحقيقة، كان الأفغاني هو من المبادر إلى هذه العلاقة، وبذل جهدًا لكي تستخدمه تلك الحكومة.

ثانيًا، يقول الأفغاني: "حين تأملت أوضاع الملة الإسلامية، شققت قميص الصبر ودهمني مخوف الأفكار والرؤى من كل صوب، ورحت... أتفكر في هذا الأمر آناء الليل وأطراف النهار، جاعلًا من سبيل صلاح هذه الملة ونجاتها دعواي تعويذتي، وتلمست سبيل الخلاص من هذه الشدائد... ونظرت فيما صدر من عظيم الفعال من أفذاذ الرجال، أهل الإعظام والإكبار: فمرت بخاطري سيرة أبي مسلم الخراساني... [و] بطرس الراهب". إذ استطاع الرجلان حشد الشعوب في حرب جهادية على الرغم من جميع الصعوبات والمخاطر. ليس من المهم كثيرًا هل قدم الأفغاني وصفًا دقيقًا لما كان يفكر فيه فعلًا. المهم، وما ثبت من

---

1 **الوثائق**، الصورتان 26-27.

أقواله وأفعاله لاحقًا، أنه كثيرًا ما شعر بأن أفضل سبيل لإنقاذ العالم الإسلامي من الخطر المتعاظم جراء الاعتداءات والتعديات الغربية هو دعوة إلى الجهاد من زعيم، مثله، يحظى بشخصية (كاريزمية) آسرة. يضع الأفغاني أبا مسلم الخراساني، البطل الفارسي الذي حشد القوى المؤيدة للعباسيين ضد الأمويين المكروهين "الآثمين"، إلى جانب بطرس الراهب، المعروف بعدائه الشديد للإسلام. فقد كان الرجلان برأيه مثالين صادقين على الاستفادة من الدعوات الدينية لأغراض سياسية. ثم يقارن نفسه تحديدًا بأبي مسلم، الذي يرغب بتقليده.

التشديد القوي على الجهاد بوصفه سبيلًا لتحقيق أهداف الوحدة الإسلامية أمر مهم الدلالة. إذ لم يكن الأفغاني في هذه النقطة يحاول تكييف نفسه للتواؤم مع برنامج الجامعة الإسلامية العثماني الرسمي فحسب، بل وضع خطة أكثر اندفاعًا من أي شيء أقره السلاطين من قبل. فقد رأى، متأثرًا بالتاريخين الإسلامي والمسيحي في آن، في الحرب الجهادية المقدسة المغلفة بنبرة مسيحانية/ مهدوية وسيلة أكيدة ومضمونة لاستنهاض مسلمي العالم ودفعهم إلى العمل وإعادة إنشاء دولة إسلامية قوية. ومن المرجح أنه لم يكن مبالغًا في الأوهام غير الواقعية مثلما قد يشير المحتوى الظاهر للرسالة، وأن ما كان يفكر فيه آنذاك، كما في أوقات أخرى، هو التشجيع على اندلاع حرب بين روسيا وبريطانيا، أمل أن تؤدي إلى انتفاضات إسلامية. في الحقيقة، ثمة إشارات قوية إلى ذلك في الرسالة نفسها. لكن الأفغاني لم يكن واقعيًا طوال حياته من ناحية عدم تقديره للمدى الذي يجعل التفوق التقاني والعسكري للغرب مثل هذا البرنامج الجريء للوحدة الإسلامية مستحيلًا يتعذر على الحكومة العثمانية تطبيقه. وما أمكن لأبي مسلم أن يفعله، ثم حكام بروسيا وبيدمونت، على الصعيد العسكري يستحيل على السلطان فعله.

من المؤكد أن استخدام تعبير الجهاد، بل حتى المصطلحات المهدوية -الكلمات المعبرة عن عودة المهدي المنتظر- لم يكن اتفاقيًا. فهو ينسجم مع المؤشرات الأخرى الدالة على أن الأفغاني وبعض مريديه يرون أنه يقوم بدور مهدوي. تشمل الرسالة الخلطة النمطية من المهدوية، والدين، والسياسة الذرائعية (البراغماتية) -استخدام المكونين الأوليين ينحصر في إطار تحقيق أهداف إسلامية بالمعنى الذي يزيد قوة الشعوب الإسلامية. وهذا بالتأكيد

هدف مشروع من منظور التراث الإسلامي، لكن ليس من المعتاد السعي إليه بالترافق مع هذا الاستغلال الذرائعي الصريح للدعوات المهدوية وغيرها.

في الجملة الوحيدة المتعلقة بدعوة التركمان المقترحة، ثمة مزيج نمطي كامل مميز للأفغاني، يجمع القومية والوحدة الإسلامية والجهاد والتخطيط باستخدام الحيل والخداع، واستغلال العلماء لأغراض سياسية: "سأدعوهم إلى الانتقام وسأثير فيهم افتخارهم بعنصرهم التركي، وأحمل لواء الاتحاد الإسلامي على كتفي... وأدعو إلى الحرب باسم الدين، وكالعادة لا أغفل عن أية حيلة أو خدعة، وأغرس بذور الغيرة والحماس في النفوس، وأعمل دائمًا مع أحكم الحكماء".

يضمّن الأفغاني في رسالته انتقاد "الأمراء الطغاة والحكام البغاة"، ويلاحظ أن الشعوب تحارب دفاعًا عن دينها لا من أجل هذا الأمير أو ذاك الحاكم. لكنه لم يقدم أي برنامج للإصلاح -ربما لأنه لم يتوقع أن يهتم السلطان باقتراح كهذا. وهذا واحد من مؤشرات عديدة تدل على أن الأفغاني أعطى الأولوية عمومًا لاستقلال البلاد الإسلامية عن الهيمنة الأوربية على حساب الإصلاح، بغض النظر عن مدى إخلاصه وصدقه في الاهتمام بهذه القضية. في الحقيقة، ظلت مثل هذه الأفعال السياسية على مدى حياة الأفغاني، كما وثقت بوضوح، تتركز أساسًا على مشكلة طرد الأجانب، خصوصًا البريطانيين. وهذا ينطبق على ستينيات القرن وسبعينياته، حين كان الأفغاني في أفغانستان ومصر. ومثل برنامج الجامعة الإسلامية إلى حد ما مجرد تكيف منطقي لتحقيق هذا الهدف الأساسي. فقد أعاد توكيد أهمية القوة السياسية في الإسلام، وذكر -على غرار القوميين في كل مكان- أن الاستقلال شرط مسبق للإصلاح الهادف.

يصعب الشك في حقيقة أن الأفغاني كان صاحب رؤية -ما يجب الشك فيه أن هذه الرؤية تألفت أساسًا من إصلاح الإسلام وإحياء نسخة طهرانية من الدين. وتوضح حتى بعض الأحاديث المنقولة عنه (بالعربية) أن اهتمامه بالإصلاح الديني، بغض النظر عن صدقه، كان ذرائعيًّا بالأساس. فقد اعتقد أن الإصلاح الديني هو المفتاح لما حققه الأوربيون لاحقًا

من قوة وتقدم، وأن مثل هذا الإصلاح ضروري أيضًا للعالم الإسلامي من أجل تحقيق الأهداف ذاتها[1].

يبدو أن رؤية الأفغاني شيء مختلف إلى حد ما -تتعلق بدولة إسلامية قوية وقادرة على صد الأجانب ومحاكاتهم في التقدم والإصلاح الديني وغيره وفي القوة أيضًا. أما الاختلاف في برنامجه، الذي يبدو أنه بدأ نحو عام 1878، فهو أنه لم يعد يشدد على الدعوات إلى دولة واحدة وجد نفسها فيها (مع أنه واصل مثل هذه الدعوات إلى الهنود). تشير الأدلة المستخلصة من كلامه، في أفغانستان (1867-1868)، والدولة العثمانية (1870)، ومصر (سبعينيات القرن)، إلى أن دعواته التمست المشاعر المحلية والوطنية ولم تتصل بفكرة توحيد جميع الشعوب الإسلامية. لكن ظهور مفهوم الجامعة الإسلامية منح الأفغاني إمكانية القيام بدور أكثر أهمية مقارنة بالسلطة التي يتمتع بها حاكم البلد المسلم. إذ يستطيع الآن التواؤم مع تطلعات السلطان عبد الحميد وحاشيته إلى الوحدة الإسلامية، مع إضافة نزعة إلى المغامرة العسكرية، اعتمادًا على اعتقاد بأن الإيمان وأعداد المسلمين يرجحان التفوق على ميزة الغرب التقانية، التي يبدو أن الأفغاني ما زال يقلل من شأنها.

إن قول ذلك كله لا يعني ضمنًا، ولا تفعل ذلك الوثائق، أن الأفغاني متجرد عن المبادئ. بل على العكس تمامًا: كان صادقًا في التعبير عن استعداده لتحمل المشقة وازدرائه للمال. كان نمط حياته كلها تجسيدًا للرجل الحالم المخلص لأهدافه، الذي تدفعه قضية لا يحيد عنها -وربما نبالغ في الحداثة إذا أطلقنا عليه لقب "الثوري المحترف"، وأكدنا أن نمط مختلف المنفيين الثوريين الأوربيين لا يتميز كثيرًا عن نمطه[2]. لكن الالتباس الحقيقي يتركز على طبيعة رؤيته. ثمة أدلة وفيرة، والرسالة السابقة دليل إضافي، على أن الأفغاني اعتبر نفسه، على غرار القوميين المحدثين، نوعًا من "المسيح المخلص العلماني"، الذي يوقظ في شعبه

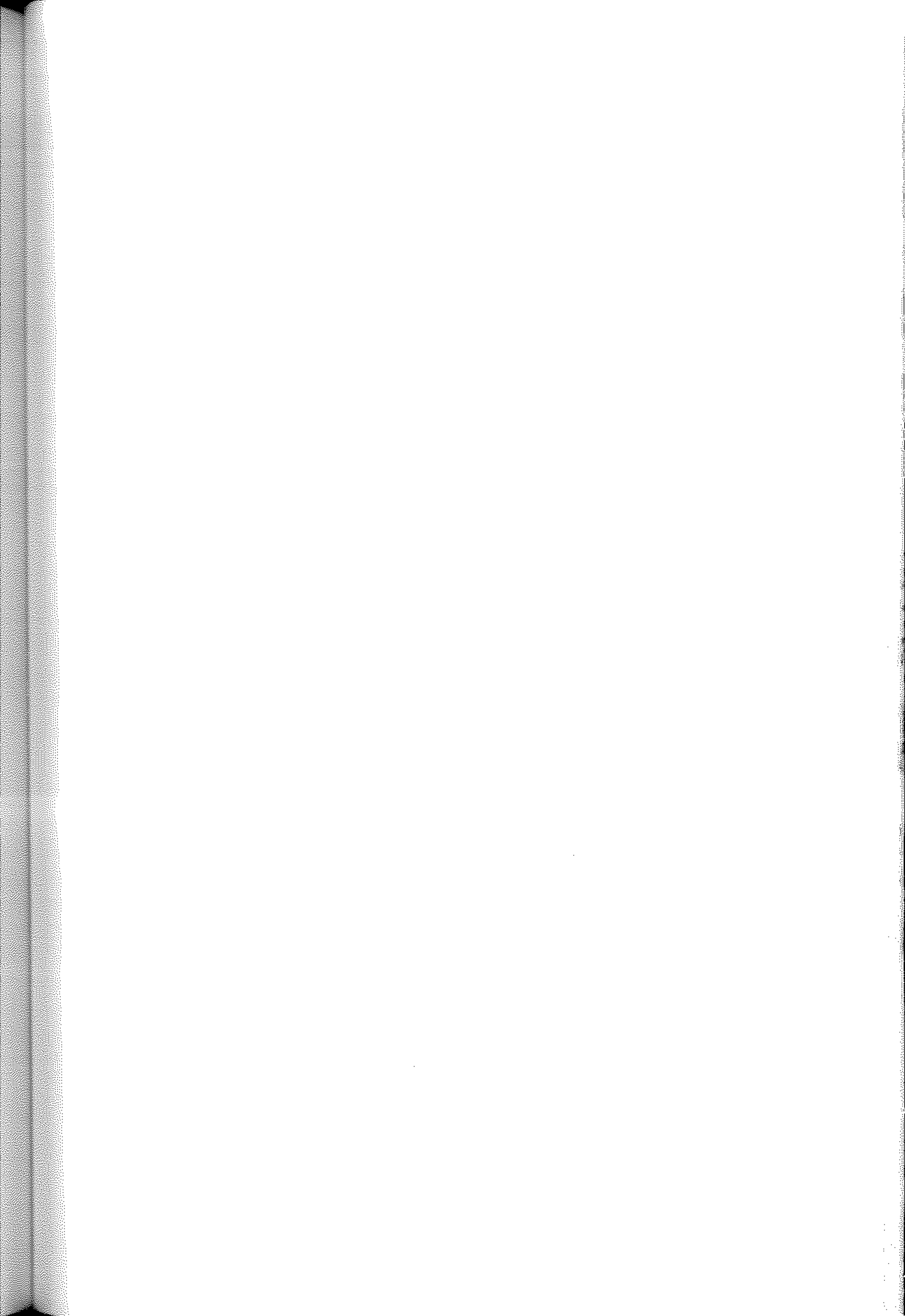
1 انظر الشواهد ذات الصلة في الفصل 13، وكلام الأفغاني بهذا المعنى كما ورد في **التاريخ**، ص 82-83.

2 قارن الوصف في كتاب سيلفيا حاييم:
Arab Nationalism (Berkeley and Los Angeles, 1962), p. 6.
حيث مثل الأفغاني "النمط ذاته للمتآمر والناشط الثوري المشهور في أوربا والعصر الحديث".

مصادر غير متوقعة من القوة عبر خطبه الدرامية المؤثرة وتخطيطه الأريب. ربما ظهرت هذه الرؤية في السنوات المبكرة، لكن مداها اتسع في مناخ الجامعة الإسلامية خلال ثمانينيات القرن وتسعينياته.

ومن المرجح أيضًا أن يكون هذا المناخ مسؤولًا عن اهتمام الأفغاني المتزايد بتقديم نفسه في لبوس إسلامي متشدد والاستفادة من العلماء لتحقيق أهدافه. ومع أن هناك وفرة من الأدلة على أن الأفغاني لم يصبح أكثر تدينًا في الحقبة المتأخرة من حياته، فقد وجد من المفيد أن يتخذ موقفًا أكثر تشبثًا بالدين مقارنه بالماضي. إذ مكنته نزعته الباطنية من الاستمرار في أن يبين لأقرب تلاميذه أن مظهر التدين الخارجي يستهدف غايات إصلاحية. ثمة أدلة تثبت أنه واصل العمل من أجل هذه الأهداف الإصلاحية والتحدث عنها لأتباعه والكتابة حولها أحيانًا. لكن حين نتفحص أنشطته السياسية الرئيسة، نجد أنها معنية على الدوام تقريبًا بتعزيز قدرات العالم الإسلامي أمام التعديات الغربية، ولاسيما البريطانية، وهذا ما اعتبره المهمة الأكثر إلحاحًا في عصره، والشرط المسبق لأي إصلاح هادف ومجد، وليس الإصلاح في حد ذاته.

في أثناء إقامة الأفغاني في الهند (1880-1882)، لم يأت على ذكر أفكار الوحدة الإسلامية في أي من الكتابات العديدة التي نشرها أو الخطب التي ألقاها. وإذا كان عام 1878 تقريبًا تاريخًا صحيحًا للوثيقة آنفة الذكر، فيجب أن نفترض أنه تمكن بسهولة من التأرجح بين دعوة الوحدة الإسلامية ومناشدة القومية المحلية، اعتمادًا على ما يشكل منهما السلاح الأنسب لمناهضة الاستعمار في الأوضاع المحلية. كانت أفكار الوحدة الإسلامية مفيدة في الرسالة الموجهة إلى السياسي العثماني، أو أمام جمهور من البلدان الإسلامية، بينما قد تكون القومية اللغوية أو الثقافية أكثر ملاءمة من الجامعة الإسلامية في منطقة مختلطة بين المسلمين والهندوس. وما يبدو في القرن العشرين أفكارًا متناقضة يمكن أن يعتبره الأفغاني بسهولة بديلًا متاحًا ونقاطًا تتبادل تدعيم توكيداته، حيث يمكن التشديد على بعضها أو تجاهل غيرها اعتمادًا على الوضع المحلي والجمهور المخاطب.



7

الهند: أواخر عام 1879 إلى أواخر عام 1882

أرسل الأفغاني من السويس في مصر على متن سفينة إلى كراتشي في سبتمبر 1879. وتنحصر حتى الآن المصادر الرئيسة لإقامة الأفغاني التي امتدت ثلاث سنوات في الهند في نطاق الوثائق البريطانية وكتابات الأفغاني وتصريحاته. وصف، من وجهة نظره، أيامه الأخيرة في مصر، والرحلة إلى الهند في رسالة كتبها من بورسعيد إلى راعيه ونصيره رياض باشا في أواخر عام 1882. يقول الأفغاني في الرسالة، بعد وصف مفصل للمعاملة الفظة التي تلقاها من آسريه المصريين، بما في ذلك الاستيلاء على نقوده وممتلكاته، إنه أرسل مباشرة إلى ميناء كراتشي، تحت الحراسة طوال الرحلة، واستجوبته بقسوة السلطات البريطانية عند وصوله[1]. ووفقًا لوثائق حكومة الهند، بقي الأفغاني مدة قصيرة في بومباي في منزل محمد علي روغاي (وهو مسلم بارز في بومباي)[2].

ثم ذهب إلى ولاية حيدر أباد الكبيرة والمترفة في جنوب الهند، جذبه إليها على الأرجح كونها مركزًا إسلاميًّا متحررًا من الحكم البريطاني المباشر. لا توجد وثائق كافية لإقامته في حيدر أباد، لكن نظرًا إلى أنه كتب عدة مقالات ورسالته الرئيسة في أثناء هذه الإقامة، يمكن أن نخمن ربما أن الكتابة مثلت نشاطه الأهم.

---

1 **الوثائق**، اللوحات 13-15، الصور 34-37.

2 **الخارجية**، 594/60، "مذكرة" حول جمال الدين (انظر الهامش 6 أدناه). فيما يتعلق بروغاي، انظر عدة إشارات في كتاب بلنت، **الهند في عهد ريبون** (لندن، 1909) [الهند من الآن فصاعدًا].

لم تعتبر السلطات البريطانية أنشطة الأفغاني في الهند مهمة إلى حد ذكرها في أي من المواد والمعلومات الغزيرة التي أرسلتها بانتظام إلى مكتب الهند في لندن. لم يرسل تقرير عن الأفغاني من الهند إلى مكتب الهند إلا في صيف عام 1883، بعد أن ذهب إلى باريس وبدأ يرسل الجرائد التي تضم مقالات مناهضة للبريطانيين إلى الهند. عند هذه النقطة، أرسل المقيم البريطاني في حيدر أباد، كوردري، إلى حكومة الهند تقريرًا عن جمال الدين، كتبه "سيد حسين" في حيدر أباد. يقول الجزء المتعلق بإقامة جمال الدين في حيدر أباد من رسالة سيد حسين ما يأتي:

> قبل نحو ثلاث سنوات، أتى رجل إلى هنا من مصر وزعم أنه طرد من البلاد بأمر من صاحب السمو الخديوي الجديد توفيق باشا بسبب الدعوة إلى عقائد لا تستسيغها السلطات. استنتجت من أحاديثه أنه مفكر حر من النمط الفرنسي، واشتراكي، وأن السلطات في مصر تخلصت منه بسبب دعوته إلى مبدأ الحرية والإخاء والمساواة بين الطلاب والجماهير في ذلك البلد. وجدته واسع الاطلاع بالنسبة إلى هروي (ولد في هراة) مع أنه ضحل في مؤهلاته إلى حد ما. يستطيع "الخطابة" بالفارسية والعربية بسهولة كبيرة ونصاعة في المصطلح. يعرف قليلًا من الفرنسية واعتاد القول إن غرضه الذهاب إلى باريس وجعلها مقره لبعض الوقت من أجل الحصول على العدالة من توفيق بواسطة الفرنسيين.
>
> فهمت أيضًا من الكابتن كليرك أنه مؤلف مقالة عنيفة ضد البريطانيين في مجلة **النحلة** التي كانت تصدر في لندن. منحه سمو الوزير الراحل بضعة آلاف من الروبيات ليتمكن من مغادرة البلاد، لكن أعلم أنه لم يغادر، بل استمر في العيش حياة التقاعد في المدينة، موزعًا وقته بين التدريس والمناقشات الفلسفية. لكن حين أدت الفوضى في مصر إلى تهييج الصحف، اختفى الشيخ جمال الدين (وهذا اسمه) من حيدر أباد فجأة، وفهمت أنه ذهب إلى بورما. لكنني متأكد بأنه لم يذهب إلى هناك، بل ربما كانت وجهته القاهرة أو باريس.

قبل بضعة أشهر فوجئت بدورية عربية أرسلت لي من باريس، وعندما فتحتها وجدت أن من يديرها ليس سوى ذلك الرجل آنف الذكر، فيلسوف حيدر أباد...[1].

يمكن التعرف إلى الأشخاص الذين شملهم هذا التقرير، من سيد حسين إلى كوردري، من مصادر أخرى، منها يوميات نشرها ولفرد بلنت، الذي زار حيدر أباد في أواخر عام 1883 مع رسائل توصية من السيد جمال الدين. الشخصية الوحيدة البارزة التي تحمل اسم سيد حسين في حكومة حيدر أباد، والرجل الوحيد الذي يعرفه المقيم البريطاني بهذا الاسم، هو سيد حسين البلغرامي، الشيعي الليبرالي من دلهي الذي أحضره إلى حيدر أباد رئيس وزرائها العظيم السير سالار جونغ، وعمل سكرتيرًا خاصًّا له حتى وفاته. تصفه المصادر الأخرى بأنه ليبرالي معتدل، اشتهر على وجه الخصوص بسبب عمله في قطاع التعليم. أما الكابتن كليرك (الرائد فيما بعد) فهو معلم ابن سالار جونغ، ويعد إصلاحيًّا إلى حد ما[2].

تتكرر الصورة التي رسمها سيد حسين للأفغاني بوصفه "مفكرًا حرًّا من النمط الفرنسي"، في تقرير عن الأفغاني قدمه قسم اللصوص وقطاع الطرق في حكومة الهند عام 1896، تضمن مزيدًا من المعلومات حول إقامته في الهند. ومع أن تاريخ بداية إقامته في الهند كما جاء في التقرير كان خاطئًا (1881)، لكن لا يوجد سبب يدعو إلى الشك في معظم التقرير المتعلق بسلوكه في حيدر أباد، الذي يضم تفاصيل مسهبة. يتماثل الجزء الأعظم من هذه الوثيقة مع تقرير سابق قدمه القسم ذاته عام 1887، حين كانت حكومة الهند مهتمة

1 سيد حسين إلى كوردري، 20 يونيو 1883، ضمن ملف **وزارة الخارجية**، 594/60، كوردري إلى غرانت، 25 يونيو 1883.

2 بلنت، **الهند**، ص 60-61، 64-65، 335-336. هنالك أيضًا إشارات إلى هؤلاء الأشخاص في كتاب بلنت في قائمة المراجع. فيما يتعلق بسيد حسين والسير سالار جونغ، انظر:
Anonymous, *Eminent Mussalmans* (Madras, 1926).

بأنشطة الأفغاني المناهضة للبريطانيين في روسيا[1]. من المفترض أن القسم أجرى تحقيقًا عام 1887 لاكتشاف كل ما يجده من معلومات عن ماضي جمال الدين، والمرجح أن تكون الأجزاء من السيرة الناتجة التي تتعلق بالهند الأكثر موثوقية، نظرًا لأنها جمعت من شهود عيان مؤخرًا. يقول ذلك الجزء المتعلق بإقامة الأفغاني في الهند من تقرير عام 1896 ما يأتي:

> أقام في حيدر أباد صداقة مع المسؤول العربي، سلطان نواز جونغ، الذي قابل من خلاله الراحل سالار جونغ. بقي في حيدر أباد نحو 20 شهرًا، وخلال مدة إقامته ارتبط بصورة رئيسة بالجيل الصاعد من المفكرين الأحرار، أتباع سيد أحمد أليغراه. لكن على الرغم من لطفهم وكرمهم تجاهه، نشر كتابًا بالفارسية ضد مبادئهم. وتبنى على ما يبدو آراء قوية حول موضوعات مثل "إحياء الإسلام"، و"في الاتحاد قوة". أما قصته عن طرده من مصر فتشير إلى أنه كان ماسونيًا، وأن الخديوي اعتقد أنه متآمر، ولذلك سارع إلى ترحيله فجأة.
>
> تلقى 5000 روبية من الراحل السير سالار جونغ وإعانة مالية صغيرة من بعض النبلاء الآخرين في حيدر أباد. استطاع بما لديه من مال أن يغادر عاصمة نظام، وبعد زيارة بوبال على الطريق، وصل إلى كالكوتا في وقت مبكر من عام 1882، حيث بقي نحو خمسة أشهر، وألقى بعض المحاضرات بالفارسية في المدرسة عن "الإسلام". **وحين عرض خدماته على الحكومة، رفضتها مع الشكر.** في سبتمبر 1882، تبين أنه يشرح آراءه الدينية في مدراس، وفي نوفمبر من السنة نفسها أبحر إلى إنكلترا على متن الباخرة "الهند" حيث بقي مدة قصيرة في ضيافة السيد و. بلنت في لندن[2]. [التسويد مضاف]

---

1 حكومة الهند، وزارة الخارجية، **المراسلات الداخلية السياسية والسرية**، ج 97 (1887)، الملف 1111 [**المراسلات من الآن فصاعدًا**]. نشر هذا التقرير، بعنوان **السيد جمال الدين**، ووقع من شخص اسمه عزيز الدين، بتاريخ 13 أكتوبر 1887، ويتبع عدة تقارير سابقة في السنة نفسها تصف أنشطة جمال الدين المعادية للبريطانيين، وكتاباته في روسيا تلك السنة.

2 **الخارجية**، 594/60، "مذكرة" وقعها ليثبريدج المشرف العام على قسم اللصوص وقطاع الطرق، ونشرت وأرسلت بوصفها سرية إلى وزارة الخارجية عام 1896. وتضم معلومات يملكها القسم عن جمال الدين.

القصة التي نسبت إلى الأفغاني حول طرده من مصر مطابقة تمامًا لأخرى كتبها في الرسالة إلى رياض باشا عام 1882 وتوثق أيضًا عرضه على الحكومة البريطانية. في فقرة لم نستشهد بها، يحدد تقرير عام 1896 تاريخًا خاطئًا لوصول الأفغاني إلى حيدر أباد (1881). وفي الحقيقة، كان الأفغاني في حيدر أباد على الأقل منذ مارس-أبريل 1880، وهو التاريخ الأسبق له في أحد المواقع في المدينة حسبما كتب الأفغاني في مفكرته الشخصية[1].

سلطان نواز، الذي ورد اسمه في تقرير القسم بوصفه صديق الأفغاني الذي عرفه إلى السير سالار جونغ، يذكره بلنت أيضًا في كتابه **الهند تحت حكم ريبون** ووثائق حكومة الهند. كان أميرًا لولاية العربية الساحلية، وهناك تقارير متناقضة عن آرائه السياسية[2]. يضيف بلنت أن ابن سالار جونغ قال إن الأفغاني كان صديقًا لأبيه.

ومع أن تقييم حكومة الهند لآراء الأفغاني لا يمكن اعتبارها حاسمة، فإن صورة جمال الدين بوصفه متطرفًا دينيًا وسياسيًا خلال إقامته الهندية كما قدمتها وثائقها، يؤكدها بلنت في كتابه **الهند في عهد ريبون**. يسجل بلنت، الذي زار حيدر أباد بعد وقت قصير من مغادرة الأفغاني، بعض الأحاديث مع الهنود الذين عرفوه هناك. وينقل عن أحدهم، السيد علي بيلغرامي (شقيق السيد حسين الذي رفع التقرير عن الأفغاني إلى كوردري)، قوله: "وعن الشيخ جمال الدين، الذي عرفه هنا، قال إنه متطرف في ميوله الاشتراكية والتهييجية إلى حد يمنعه من أن يطبق أي إصلاح". ووصف بلنت أحد علماء حيدر أباد، رسول يار خان، بأنه "تلميذ ليبرالي، واشتراكي، ومتحمس لجمال الدين"[3].

وفقًا لكتاب بلنت، الذي نسخت غالبية فقراته من يومياته، يبدو أن جمال الدين في الهند ترك انطباعًا بوصفه مدرسًا (شفاهيًا). ومن ثم نقل عن رسول يار خان قوله: "لن تجد في

---

1 **الوثائق**، الصور 34-37، وصفحة 12، الوثيقة 5.

2 بلنت، **الهند**، ص 59، 65-66؛ المراسلات، ج 51 (1882)، لائحة الأسماء التي قيل إنها على علاقة بالجامعة الإسلامية والحزب المناهض للبريطانيين في إسطنبول. الاسم الذي قدم هنا هو "كوفات نواز جونغ".

3 بلنت، **الهند**، ص 97.

عموم الهند مدرسًا مثل جمال الدين". بينما أشار تلاميذ الأفغاني في كالكوتا إلى أنه أفضل أستاذ للجامعة الإسلامية الهندية التي اقترحها بلنت[1].

يتوفر مزيد من المعلومات عن إقامة الأفغاني في حيدر أباد في سيرة قاضي محمد عبد الغفار (بالأوردية) **آثار جمال الدين الأفغاني**، التي نشرت عام 1940. يقول عبد الغفار إن المعلومات الموثوقة الوحيدة التي أمكنه الحصول عليها في هذه الحقبة أتت من شيخ في حيدر أباد، عرف جمال الدين خلال إقامته في المدينة، وقدم الموجز الآتي لما قاله:

> حين جاء السيد إلى حيدر أباد، أقام في منزل نواب رسول يار جونغ (الشخص ذاته الذي أشار إليه بلنت). وكان في العادة يتحدث بالفارسية أو العربية، لكنه عرف أيضًا التركية والفرنسية. اشتهر السيد بسرعة الغضب والانفعال. وحضر كثير من المثقفين اجتماعاته، والمناقشات التي جرت غالبًا بين السيد وعلماء الدين (وذكر أسماءهم وعنوان إحدى المجادلات). كان السيد بليغًا إلى حد أثر في الجميع تأثيرًا كبيرًا. وعارض بشدة، كما يتابع الشيخ، جماعة الطبيعيين (أتباع سيد أحمد خان)، كما كتب ذات مرة مقالة ضدهم بعنوان "تبجح الأغوريين". فعندما شرع في كتابة المقالة سأل أصدقاءه عن الجماعة الأقل احترامًا في المنطقة فقالوه له إنها طائفة الأغوريين. فاختار هذا الاسم لـ"الطبيعيين"، واستخدمه عنوانًا لمقالته. لقد ذاع علم السيد وذكاؤه في حيدر أباد إلى حد أن سالار جونغ طلب لقاءه. ذهب السيد إليه، وأثر اللقاء في سالار جونغ إلى درجة دفعته إلى محاولة إقناع أعيان حيدر أباد بحث السيد على البقاء في المدينة وتولي منصب فيها. لكن السيد قال إن عناده يمنعه من العمل موظفًا هناك، وأضاف فيما بعد بأن الغيرة متفشية في المدينة. وسوف يغارون منه إذا ترقى إلى منصب رفيع، ما يجبره حينئذ على مغادرة حيدر أباد؛ الحاسدون سوف يحاولون أيضًا تحريض البريطانيين ضده. لهذه الأسباب

---

1 المصدر نفسه، ص 63، 136.

رفض السيد قبول المنصب. كما أن خادم السيد، عارف (اسم يستخدمه أبو تراب)، رجل متعلم. يؤدي السيد صلاته على طريقة أهل السنة، ويؤمن بمعتقداتهم. طلب منه رسول يار جونغ إعداد معجم للعربية. وبدأ العمل عليه، لكنه لم يتمكن من استكماله[1].

غالبية قصة الشيخ معقولة وموثوقة، ربما باستثناء عرض المنصب الحكومي في حيدر أباد، حيث لم يذكر في أي مصدر آخر.

بعد مغادرة حيدر أباد في أواخر عام 1881، ذهب جمال الدين عن طريق ولاية بوبال إلى كالكوتا، التي وصلها في أوائل عام 1882، وبقي فيها عدة أشهر. ووفقًا لبلنت، ترك جمال الدين انطباعًا طيبًا لدى المولوي عبد اللطيف، زعيم جماعة من الإصلاحيين المسلمين المعتدلين في العاصمة الهندية كالكوتا. أبلغ عبد اللطيف بلنت أن المسلمين خافوا من زيارته: "لكنه عرف أن القضية المحمدية في قلبي؛ لأنه سمع من الشيخ جمال الدين ما فعلته، واعتقد أن من الأفضل إبلاغي بكل شيء بصراحة، لا تخذ جانب الحيطة والحذر"[2].

لم يكن تلاميذ جمال الدين الأساسيون في كالكوتا، كما وصفهم بلنت، من الشخصيات النافذة والمؤثرة، بل مجرد طلاب مناهضين للبريطانيين، لا يرتبطون –على غرار جمال الدين– لا بأتباع سيد أحمد خان من الليبراليين الموالين للبريطانيين، ولا بالحزب التقليدي. ومثلما كان ينطبق على عدد من تلاميذه، "عبر هؤلاء [الطلاب الشباب] عن إعجاب يشبه

---

1 قاضي محمد عبد الغفار، **آثار جمال الدين الأفغاني** (دلهي، 1940)، ص 122-123. أشكر نسيم جواد وإسماعيل بوناوالا على ترجمة الصفحات ذات الصلة في هذا الكتاب. مسودة الأفغاني غير المكتملة لمعجم العربية موجودة في مجموعة مكتبة المجلس، وأدرجت في **الوثائق**، ص 12، الوثيقة 4.

2 بلنت، **الهند**، ص 97؛ ص 12-13، 79-80. أبلغني عزيز أحمد بأن وصف بلنت لهذا الرجل باعتباره محافظًا غير صحيح.

العبادة" لجمال الدين[1]. أعجب محرر صحيفة في كالكوتا أيضًا بالأفغاني، وترجم عددًا من أعماله إلى الأوردية[2].

يقول عبد الغفار إن الأفغاني امتنع عن المشاركة في السياسة في الهند بسبب تجربته السيئة التي مر بها مؤخرًا في مصر، ولأنه عرف أن البريطانيين يراقبونه في الهند. ويضيف بأن الأفغاني وضع تحت الإقامة الجبرية في كالكوتا أو المراقبة في منزل صديقه حاجي ميرزا عبد الكريم الشيرازي[3].

يقول الأفغاني في رسالته إلى رياض باشا عام 1882 إن البريطانيين خافوا حين كان في كالكوتا (عاصمة الهند البريطانية) من انتفاضة في الهند واعتقدوا أنه مبعوث من أحمد عرابي لتحريض المسلمين ضد الحكومة البريطانية في الهند. ولهذا اعتقلوه، وهددوه، واستجوبوه، ومع تنامي قوة عرابي زادت الحكومة البريطانية إجراءاتها الصارمة. أخيرًا، طلب كما يقول من البريطانيين، بسبب قسوة الحكومة وكراهيتها له، إرساله إلى الخديوي، وقدم هذا الطلب إلى حاكم الهند. وحين تسلم الحاكم الطلب، وانتظر الأفغاني الرد، واصلت الحكومة مضايقته إلى أن انتهت المشكلة (في مصر)، فأطلقت سراحه، لكنه تابعت مراقبة تحركاته كلها[4].

لا توجد وثيقة توضح عرض الأفغاني الذهاب إلى الخديوي، لكن سياق الرسالة يشير إلى أن أحد دوافعه على أقل تقدير هو التخلص من مضايقة البريطانيين في كالكوتا. ومن المفترض أن ثمة إشارة إلى هذا العرض في تقرير قسم اللصوص وقطاع الطرق عام 1896

---

1 بلنت، **الهند**، ص 112.

2 انظر:

Aziz Ahmad, "Afghani's Indian Contacts," *Journal of the American Oriental Society*, 89, 3 (1969), 476- 491, esp. pp. 486- 488.

يقدم أحمد في هذا المقال تفاصيل عن إقامة الأفغاني في الهند ويوجز الرسائل من المراسلات الهندية في مجموعة مكتبة المجلس التي أدرجت في قائمة **الوثائق**. كما يثبت أن الكتاب المتأخرين ضخموا تأثير الأفغاني في الهند خلال ثمانينيات القرن، ويقتفي أصول شهرة الأفغاني اللاحقة هناك.

3 عبد الغفار، مرجع سابق، ص 138-139.

4 **الوثائق**، اللوحات 13-15، الصور 34-37.

عن الأفغاني (الوارد آنفًا) حين يلاحظ أنه عرض خدماته على الحكومة عندما كان في كالكوتا لكنها رفضت مع الشكر. ولم تكن الإشارة محددة بما يكفي لتدل على نوع الخدمات المعروضة. لكن مثلما تظهر أنشطة الأفغاني بين عامي 1884-1885، لم يكن ضد العمل مع المسؤولين البريطانيين حين اعتقد أن ذلك قد يساعده على تحقيق أهدافه.

باختصار، تشير المعلومات المحدودة عن إقامته في الهند (1879-1882)، آخر إقامة له هناك، إلى أنه انخرط في ذلك الوقت غالبًا في الكلام والكتابة، وأنه أثر في بعض أهالي حيدر أباد الذين عرفوه متطرفًا ومفكرًا حرًّا وسريع الغضب والانفعال. وتمثلت أهم نتيجة لإقامته الهندية بالتأكيد في كتاباته، ولاسيما كتابه الرئيس الذي حمل عنوان **الرد على الدهريين**. وإضافة إلى هذا العمل، كتب سلسلة من المقالات بالفارسية أولًا نشرت في مجلة **المعلم الشفيق** في حيدر أباد التي يحررها محب حسين، بدءًا من أواخر عام 1880. وهناك رسالة واحدة من الأفغاني إلى صديق إيراني تنسب أيضًا إلى حقبة إقامة الأفغاني في الهند[1].

تضم **الوثائق** نسخًا من أعمال جمال الدين المنشورة التي تقدم بعض التفاصيل المفيدة عن زمان نشرها ومكانه. ولأن أول مقالة كتبها جمال الدين في الهند، "فوائد الصحف" ظهرت في العدد الأول من **المعلم الشفيق**، يحتمل أنه كان مؤثرًا في صدور هذه المجلة.

تتضمن **الوثائق** أيضًا ما لا بد أن يكون الطبعة الأولى من **الرد على الدهريين**، وهي نسخة مطبوعة على الحجر عام 1298/ 1881 بالفارسية، من دون ذكر المدينة، التي لا بد أن تكون حيدر أباد. أما العنوان فهو: **حقيقة المذهب النيتشري وبيان حالة النيتشريين**. (أما العنوان الشائع: **الرد على الدهريين** فقد أخذ من الترجمة العربية لمحمد عبده وأبي تراب

---

1 **نامه ي سيد جمال الدين اسدابادى**، آينده (تهران)، II 5-6 (1927)، 395-401. ظهرت ترجمة للرسالة في **المقتطف** (القاهرة)، 66، 5 (مايو 1925)، ص 494-496. الرسالة موجهة إلى سيد حاجي ماستان داغستاني، الذي أخطأ في لوم العلماء على تخلف إيران، حين مثلت الحكومة الإيرانية أكبر سبب للظلم والجهل. ومع أن تاريخ الرسالة هو ديسمبر 1881، فإنها تظهر معرفة حميمية بالأوضاع الإيرانية وقت كتابتها ما جعلني أخمن أنها كتبت بالفعل بعد وقت قصير من إحدى رحلات الأفغاني إلى إيران -ربما من روسيا حيث ذهب بين عامي 1887-1889، بعد رحلة إلى إيران.

[بيروت، 1886]). في سنة النشر (1298/ 1881)، ظهرت طبعة ثانية في بومباي. هنالك أيضًا ترجمة أوردية للكتاب، بعنوانه الفارسي الأصلي، صدرت في كالكوتا عام 1883 [1].

جمع السيد عبد الغفور شهباز، الذي ترجم **الرد على الدهريين** إلى الأوردية، مقالات جمال الدين بالفارسية لأول مرة تحت عنوان **مقالات جمالية**، ونشرها في كالكوتا عام 1884. تألفت هذه من ست مقالات نشرت في مجلة **المعلم** الحيدر أبادية، إضافة إلى خمس مواد، ثلاث منها في الحقيقة فقرات موجزة من **الرد على الدهريين**. ثمة مادة أخرى أدرجت كمحاضرة ألقيت في ألبرت هول بكالكوتا بتاريخ خاطئ هو 8 نوفمبر 1883، والصواب 1882 [2].

وهكذا نشر الأفغاني منذ أواخر عام 1880 إلى أن غادر الهند ثماني مقالات أو خطب، إضافة إلى **الرد على الدهريين**. وهذه الأخيرة هي التي اعتبرت من الشرق والغرب كليهما دليلًا يثبت أن الأفغاني كان مدافعًا قويًّا عن الإسلام (السني) القويم. وتشير وثائق حكومة الهند، وتقارير بلنت في كتاب **الهند في عهد ريبون**، و**الرد على الدهريين** على وجه الخصوص، تشير جميعها إلى أن الأفغاني قدم نفسه لأول مرة علنًا وعلى رؤوس الأشهاد، في أثناء إقامته الهندية (1879-1882) بوصفه مدافعًا قويًّا عن الدين في مواجه الفكر الحر. تزعم تقارير حكومة الهند أن انتقالًا مفاجئًا حدث للأفغاني من صداقة أتباع السير سيد أحمد خان إلى الهجمات المكتوبة ضدهم. وربما بالغت التقارير في ذلك؛ فقد أظهر عزيز أحمد أن الأفغاني لم يكن قريبًا من أي تلميذ بارز من تلاميذ سيد أحمد خان. ومع ذلك، يبدو ارتباطه بأنصار التحديث التقدميين واضحًا دون لبس[3]. مثل **الرد على الدهريين أولى** كتابات الأفغاني التي قدم فيها نفسه مدافعًا عن الإسلام ضد الميول البدعية المهرطقة والليبرالية الغربية معًا. لكن في الوقت نفسه واصل كتابة المقالات الإصلاحية. ما الذي يمكن قوله اعتمادًا على الأدلة القليلة المتعلقة بإقامته الهندية عن الأسباب وراء هذه المقاربة المزدوجة؟

---

1 **الوثائق**، ص 26؛ ص 30، الوثيقة 113.

2 المصدر نفسه، ص 26-27.

3 Ahmad, "Afghani's Indian Contacts," *passim.*

أولًا، كان الأفغاني يتبع نزعة قوية أصلًا في العالم الإسلامي. فقد عززت الغزوات والتعديات الغربية وإدانة الغرب للإسلام والمسلمين، المشاعر المناهضة للغرب والمؤيدة للوحدة الإسلامي في أرجاء العالم الإسلامي، وتحرك كثير من الليبراليين المسلمين للذود عن الإسلام. من الأمثلة المعبرة على ذلك نامق كمال وبعض من زملائه **العثمانيين الشباب**.

ثانيًا، لاحظ الأفغاني، مثلما أبلغ بلنت، انتشارًا للشعور الإيجابي تجاه السلطان العثماني في الهند، أشارت إليه أيضًا وثائق حكومة الهند باعتبار أنه تكثف على وجه الخصوص خلال الحرب الروسية-التركية (1887-1888). يقول بلنت، نقلًا عن يومياته التي سجل فيها محادثة مع الأفغاني عام 1883 حول رحلة بلنت المقترحة إلى الهند: "سألته عن اللغة الحصيفة التي يجب أن أستخدمها فيما يتعلق بالسلطان، ونصحني بألا أقول شيئًا ضد السلطان في الهند أو عن الخلافة العربية؛ فقد شاع أن الإنكليز سوف يقيمون خلافة مزيفة في الجزيرة العربية، بزعامة طفل يستطيعون استخدامه للهيمنة على الأماكن المقدسة؛ إذ إن اسم السلطان يحظى بالاحترام والتوقير في الهند الآن كما لم يحدث من قبل"[1]. يضم **الرد على الدهريين** بعض الملاحظات التي يرجح أن ترضي السلطان[2]. وتؤكد الرسالة المتعلقة بالوحدة الإسلامية التي ناقشناها في الفصل السابق، ومراسلات الأفغاني مع الأصدقاء في إسطنبول بين عامي 1884-1885، التي نناقشها لاحقًا، أنه فكر بالعمل مع السلطان قبل وقت طويل من عام 1892.

ثالثًا، والأهم، رأى الأفغاني في الهند أن أقوى جماعة متغربنة بين المسلمين الهنود، أتباع السير سيد أحمد خان، كانوا من أنصار أعدائه، البريطانيين. ووفقًا لبلنت على سبيل المثال، انقسم مسلمو كالكوتا إلى مجموعتين: أتباع سيد أمير علي من المتغربنين المرتبطين بجماعة سيد أحمد خان، والموالين للبريطانيين؛ والمحافظون [الحداثيون المعتدلون في الحقيقة] بزعامة عبد اللطيف. لم يعجب أي من الجماعتين الأفغاني على ما يبدو -لكن فضل كما يظهر عبد

1 بلنت، الهند، ص 13.

2 Niyazi Bekes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal, 1964), pp. 266- 267.

اللطيف على منافسيه الأكثر تأييدًا للبريطانيين، وزود بلنت برسالة تعريف وتوصية إليهم. إلا أن عبد اللطيف أبلغ بلنت أنه لم ير جمال الدين "لأنه خشي من تعريض نفسه للخطر جراء الالتقاء بشخص يخضع لحظر الحكومة"[1]. ووفقًا لأحد تلاميذ الأفغاني الشباب في كالكوتا، حاول جمال الدين الإشارة إلى سبيل ثالث -يجتذب بوضوح الأغلبية التقليدية من المسلمين، ويعادي البريطانيين، ويجذب المثقفين الشباب. يقول بلنت عن هذا التلميذ الشاب الذي سماه مولوي أ. م.:

> قدم لي رواية أوضح من أي رواية سمعتها حتى الآن عن الأحزاب في كالكوتا. فقد وضع أمير علي وأصدقاؤه أنفسهم خارج إطار ما يقبله المجتمع المسلم بسبب ثيابهم وأساليبهم الإنكليزية، بينما بالغ عبد اللطيف وجماعته من العلماء في نزعتهم المحافظة. اهتدى إلى فكرة عظيمة عن إصلاح الإسلام والوحدة الإسلامية بواسطة جمال الدين، وهناك كثيرون الآن يتبنون طريقته في التفكير ويتخذون موقفًا وسطيًا بين الحزبين المتنافسين... وأبلغني أن جمال الدين خاب أمله من المسلمين في كالكوتا، الذين خافوا من الاستماع إليه بسبب الحكومة. ووجدهم أنانيين وغير وطنيين. كان رأيه بأمير علي سلبيًا. ويعتقد أن عبد اللطيف رعديد، وباقي العلماء جهلة إلى أبعد حد[2].

مع أن توصيفات أمير علي وعبد اللطيف قد لا تكون نزيهة، إلا أن الإشارة واضحة إلى دور جمال الدين. وجدت حالة مشابهة إلى حد في أماكن أخرى من الهند -أقلية من أصحاب الذهنية الليبرالية والمتغربنين المسلمين تحتل غالبًا مناصب حكومية، وتؤيد البريطانيين أو تنفر من الهجوم عليهم. وبسبب إيمان الأفغاني بأن الاستقلال السياسي عن البريطانيين يجب

---

1 بلنت، **الهند**، ص 100. يناقض ذلك تصريحًا سابقًا عن لقاء بينهما -ما يعني أن بلنت قد أخطأ أو أن عبد اللطيف قصد أنه لم يرغب برؤية الأفغاني مرارًا.

2 المصدر السابق، ص 104-105. أبلغني عزيز أحمد بأن عبد اللطيف كان في الحقيقة إصلاحيًا معتدلًا.

أن يسبق الإصلاح السياسي الحقيقي، كان من الطبيعي بالنسبة إليه أن يعمل على اجتذاب الأغلبية المتدينة من المسلمين إلى برنامجه الثوري المعادي للبريطانيين.

في أثناء إقامة جمال الدين في الهند، بدأت الحكومة تتغلب على شكوكها بالمسلمين، التي نتجت عن سخط عميق شعروا به خلال الثورة الهندية (العصيان) عام 1857. لكن الصعوبات الخاصة التي واجهها المسلمون في الهند استمرت إلى هذه الحقبة. وبقيت شكاوى ومظالم عديدة جراء طرد المسلمين من مناصبهم السابقة في الحكومة والجيش بسبب سياسات التوظيف والتجنيد الخاصة. تقليديًّا، لم يعمل المسلمون في الهند في التجارة، وفي القرن التاسع عشر تراجعت ثروات ملاك الأراضي والحكام والعسكريين المسلمين تراجعًا واضحًا. وبقي المتعلمون المسلمون على الأغلب يعتمدون على الوظائف الحكومية، لكن المسلمين المتدينين أحجموا عن إرسال أبنائهم إلى المدارس الحكومية، التي أصبح أغلب مدرسيها من الهندوس أو المسيحيين. وفي ضوء هذه الشكاوى والمظالم، قد يبدو أن جاذبية برنامج جمال الدين المناهض للبريطانيين سوف تتزايد بسرعة بين المسلمين الهنود. لكن في الحقيقة عكست حكومة الهند باطراد سياستها السابقة وبدأت تفضل المسلمين باعتبارهم يمثلون ثقلًا محافظًا وموازيًا للطبقة الوسطى الهندوسية ذات النزعة القومية الأكثر تطرفًا. أسهم سيد أحمد خان في إقناع البريطانيين بأن المسلمين الهنود يستطيعون مساعدتهم في الهند. وبسبب هذا التغيير في السياسة البريطانية غالبًا، تفوق برنامج سيد أحمد خان القائم على توفير تعليم حسب الأسلوب الإنكليزي للمسلمين وتشجيعهم على العمل في الوظائف الحكومية بأعداد متزايدة، تفوقًا كاسحًا على برنامج جمال الدين المناهض للبريطانيين بين المسلمين الهنود في أواخر القرن التاسع عشر.

لم ينبثق الشعور المعادي للبريطانيين مرة أخرى بين المسلمين الهنود إلا في العقود الأولى من القرن العشرين، حيث أكد المثقفون المسلمون من جديد على نواقص برنامج سيد أحمد خان وعيوبه. ليحتل الصدارة برنامج كبرنامج جمال الدين -لصالح تأييد الخلافة العثمانية،

والتعاون مع القوميين الهنود ضد البريطانيين، والإصلاح الإسلامي. كان لهذا البرنامج على ما يبدو جذور محلية ومتعددة ومباشرة ولم يتأثر كثيرًا بالأفغاني[1].

أنتجت إقامة الأفغاني الأخيرة في الهند، على غرار بقية حياته، أساطير كثيرة، مع أن معظمها في هذه الحالة يأتي من كتاب متأخرين لا من الأفغاني نفسه. حاول بعض الكتاب مؤخرًا تضخيم تأثير الأفغاني في المسلمين الهنود. لكن حتى تقرير بلنت المعجب به يكشف حقيقة عدم وجود مسلم بارز واحد عام 1883 أو فيما بعد اعتبر نفسه تلميذًا من تلاميذ الأفغاني. وبغض النظر عن رسول يار خان، فإن جميع التلاميذ المذكورين هم من الطلاب الشباب، وإذا برز واحد منهم لاحقًا، فلا بد أن يتبع بلنت ممارسته المعتادة في ذكر هذه الحقيقة عندما نشر يومياته (عام 1909 في هذه الحالة). لقد انبثق تأثير الأفغاني كله من كتاباته غالبًا، وكثير منها نشر في الهند أولًا، وفي بعض الحالات ترجم بسرعة إلى الأوردية (تظهر **الوثائق** علاقاته بمحرر في كالكوتا اسمه عبد الغفور شهباز[2]). ولم تستلهم قلة من الزعماء الهنود المسلمين أفكاره إلا بعد وفاته.

ثمة أسطورة ثانية تقول إن الأفغاني ابتكر فكرة إقامة دولة إسلامية هندية. والإشارة إليه بوصفه الأب الروحي لفكرة إنشاء هذه الدولة تقترن أحيانًا بالاستشهاد بفصل كتبه اشتياق

---

1 قارن:

Wilfred C. Smith, "The Pan-Islamic Khilafat and Related Movements," in *Modern Islam in India* (Lahore, 1943), pp. 225- 240.

"حتى جمال الدين لم يكن لديه سوى حفنة من التلاميذ المعزولين"، كما يلاحظ سميث في الصفحة 226.

2 انظر المواد التي ناقشها أحمد في **الوثائق**، في مقالته:

"Afghani's Indian Contacts."

ضخم أحمد سابقًا تأثير الأفغاني في الهند. يقول على سبيل المثال (*Studies*, chap. 4): "أظهر المسلمون في كالكوتا إعجابًا بالأفغاني يصل إلى حد العبادة". الشاهد هنا من بلنت. في الحقيقة، نسب بلنت هذه المشاعر إلى حفنة صغيرة من الطلاب المسلمين في كالكوتا الذين كانوا معادين للجماعات والزعماء هناك، ومثلما أشرنا آنفًا، صحح أحمد رأيه السابق في الفصل السادس المفيد جدًّا من كتابه:

Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964 (London, 1967)

وفي مقالته:

"Afghani's Indian Contacts."

حسين قريشي في مصادر التراث الهندي. لكن ما قاله قريشي كله، من دون توثيق، عند الكتابة عن الحركة اللاحقة من أجل دولة إسلامية هندية هو: "في وقت سابق، كتب المفكر المشهور المؤيد للوحدة الإسلامية، السيد جمال الدين الأفغاني... قائلًا إن قدر المسلمين في وسط آسيا أن يقيموا دولة مع أفغانستان والمنطقة ذات الأغلبية المسلمة في شمال غرب الهند"[1]. تبنى الأفغاني العديد من البرامج العابرة والخطط سريعة الزوال، وربما تكون هذه واحدة منها، لكن الواضح من المغزى العام لكلامه في الهند تأييده للتعاون بين المسلمين والهندوس ضد البريطانيين. وفي الحقيقة، كان الزعيم المسلم البارز في الهند، الذي أثبت عزيز أحمد وولفرد بلنت تأثره بالأفغاني-مولانا أبو الكلام أزاد- يدعو دائمًا إلى التعاون الهندوسي-الإسلامي في القضية القومية[2]. إذ عملت الدعوة الهندية إلى الوحدة الإسلامية ككل، في أثناء فترة قوتها الوجيزة في أوائل القرن العشرين، ولاسيما في حركة الخلافة أثناء الحرب العالمية الأولى وبعدها، في سبيل تعاون مشابه بين الهندوس والمسلمين في القضية القومية. لكن المسلمين الهنود المؤيدين للوحدة الإسلامية في القرن العشرين، بغض النظر عن حجم تأثرهم بالأفغاني، كانوا في هذا السياق يتبعون مساره. بدا الأفغاني أبعد ما يكون عن تأييد انقسام بين الهندوس والمسلمين، وعارض أي شرخ في الجبهة المعادية للبريطانيين. ومثلما ساعد في إيقاظ الشعور الوطني المصري عبر استحضار أمجاد مصر القديمة ودعوة جميع المصريين بغض النظر عن دينهم إلى التوحد ضد الأجنبي، كذلك استحضر في الهند،

---

1 W. T. de Bary, ed., *Sources of Indian Tradition* (New York, 1958), chap. xxvii, by I. H. Qureshi, p. 827.

سأل عزيز أحمد قريشي عن مصدره، فسمى كتابًا لطفيل أحمد الذي لم يستشهد أيضًا بأي مصدر.

2 قارن:

Smith, *op. cit.*, pp. 226-228, 245-247, and *passim*, and the sections on Azad in Ahmed, *Studies* and *Islamic Modernism*.

يستشهد محمد إقبال بالأفغاني أيضًا في كتاباته، لكن باعتباره مدافعًا عن الانبعاث والتضامن بين المسلمين، لا عن إقامة دولة إسلامية مستقلة في الهند، التي أصبح إقبال يفضلها.

حتى حين تحدث أمام جمهور من المسلمين، مجد الماضي الهندوسي الهندي[1]. ومع أن برنامج الوحدة الإسلامية، عند دفعه إلى نتيجته المنطقية النهائية، قد يبدو وكأنه يعني ضمنًا قطيعة مع الهندوس، فإن الأفغاني لم يمض قط إلى مثل هذه الاستنتاجات حين تتعارض مع هدفه المتمثل في محاربة الهيمنة البريطانية على الشرق.

يؤكد استقصاء الأدلة المتعلقة بإقامة الأفغاني في الهند حقيقة أن معظم النشاط المهم الذي مارسه هناك اقتصر على الكتابة. كما تظهر الأدلة بعض التغيير في صورة الأفغاني في أثناء هذه الإقامة باتجاه الدفاع الواضح عن الإسلام ضد المتغربنين. تتبدى أفكار الإصلاح والدفاع عن الإسلام معًا في كتاباته الهندية، التي نناقشها لاحقًا، ولا يمكن إلا لتحليل متعمق لهذه الكتابات أن يفسر التناقضات الظاهرة بين مقالاته الليبرالية وهجماته على مختلف أشكال الليبرالية في **الرد على الدهريين**.

مقالات جمال الدين في الحقبة الهندية

تشمل مقالات جمال الدين الهندية التي كتبها بالفارسية ست مقالات نشرت في مجلة **المعلم الشفيق** في حيدر أباد، بدءًا من العدد الأول في ديسمبر 1880، وحتى العدد العاشر في أكتوبر 1881، وتناول بعضها أكثر من قضية واحدة. أما عناوين هذه المقالات وفقًا لترتيب صدورها فهي: **فوائد الجرائد، التعليم والتربية، الأسباب الحقيقية لسعادة الإنسان وشقائه، فلسفة وحدة الجنسية وحقيقة اتحاد اللغة، فوائد الفلسفة، شرح حال الأغوريين وتبجحهم**. نشر عبد الغفور شهباز في كالكوتا عام 1884 الطبعة الأولى من مقالات الأفغاني المجمعة والمكتوبة بالفارسية، **مقالات جمالية**. ضم الكتاب المقالات الست المدرجة أعلاه إضافة إلى مقالة أخرى بعنوان **تفسير مفسِّر**، و**محاضرة حول التدريس والتعلم**، ألقيت في قاعة ألبرت

---

1 انظر الفقرات اللاحقة من هذا الفصل.

هول في كالكوتا (نوفمبر 1882). أما المواد الثلاث الباقية في هذه الطبعة من **مقالات جمالية** فهي مجرد مقاطع وفقرات من **الرد على الدهريين**[1].

كتب الأفغاني جميع مقالاته الهندية بالفارسية ولم تلق اهتمامًا كبيرًا من الذين لا يقرؤون الفارسية، لكن المقالات تلقي ضوءًا كاشفًا على أسلوب تفكيره وخطابه في هذه الحقبة الانتقالية من حياته. تغاير المقالات بعضًا من كتاباته المتأخرة، وتثير الانتباه بسبب ما أهملته وما احتوته. لا توجد إشارة إلى الجامعة الإسلامية أو توحيد المسلمين خلف زعيم واحد، وهي الأفكار التي ارتبط بها الأفغاني بعد مغادرة الهند. بل على العكس، ثمة أفكار قومية محلية تبدو متعارضة مع الوحدة الإسلامية. ظهرت هذه القومية المحلية أيضًا في كتابات الأفغاني وخطبه المصرية. بينما غاب تقريبًا الدفاع عن الإسلام الذي سيرتبط بالأفغاني؛ وفاق الدفاع عن العلم والفلسفة الدفاع عن الإسلام. إذ يأتي الدفاع عن الإسلام عادة بوصفه جزءًا من الهجوم على سيد أحمد خان. وإذا كان تاريخ رسالة الوحدة الإسلامية التي أوردناها في الفصل السادس صحيحًا، نحو عام 1878، فإن الأفغاني كان ينوع حججه تنويعًا واسعًا في الفترة الممتدة بين عامي 1878 و1881 وفقًا للجمهور والغرض.

الموضوعات الثلاثة اللافتة في مقالات الأفغاني الهندية هي: 1) تأييد قومية التنوع اللغوي أو المناطقي، ما يعني وحدة الهنود الهندوس والمسلمين، بدلًا من وحدة المسلمين الهنود مع المسلمين الأجانب. 2) توكيد فوائد الفلسفة والعلم الحديث. 3) هجمات على السير سيد أحمد خان باعتباره أداة للأجانب.

هنالك مقالتان لافتتان حول موضوع القومية. إحداهما بعنوان **فلسفة وحدة الجنسية وحقيقة اتحاد اللغة**. تتصدر المقالة ترويسة بالعربية: "لا سعادة إلا بالجنسية، ولا جنسية إلا

---

1 المقالات التي ظهرت في **المعلم الشفيق**، وفي طبعة كالكوتا من **مقالات جمالية** (1884)، موجودة في مجموعة مكتبة المجلس التي تضم وثائق الأفغاني في طهران، وأدرجت في **لائحة الوثائق**، ص 26-27. الترجمة هنا مقتبسة من طبعة **مقالات جمالية** التي حررها صفات الله الجمالي، حفيد أخت جمال الدين (طهران، 1312/1933-34). تغفل هذه الطبعة ثلاثة مقتطفات من **الرد على الدهريين** وتضيف مواد أملاها جمال الدين خلال زياراته إلى طهران بين عامي 1887-1890، ومقالة أخرى بالفارسية لا يوجد تاريخ لنشرها أول مرة.

باللغة، ولا لغة ما لم تكن حاوية لكل ما تحتاج إليه طبقات أرباب الصناعات والخطط في الإفادة والاستفادة". ويبدأ الأفغاني بمحاولة إظهار أهمية موضوعه للإنسان والعالم، حسب أسلوب الفلاسفة الإسلاميين في القرون الوسطى. ويلاحظ أن اللغة المشتركة ضرورية لجمع الأفراد المشتتين، والقبائل والجماعات المبعثرة في أمة واحدة. ويعبر عن تفضيله للروابط اللغوية على الدينية بوصفها عوامل ثابتة ومتينة في العالم:

> في عالم الإنسان، كانت الروابط التي اتسعت... اثنتين. الأولى رابطة اللغة ذاتها، التي تتألف منها رابطة الجنسية والوطنية، والثانية هي الدين. ليس ثمة شك بأن رابطة اللغة أكثر ثباتًا وديمومة للبقاء والاستمرار في هذا العالم من رابطة الدين، لأن رابطة اللغة بالمقارنة مع رابطة الدين لا تتغير أو تتبدل في وقت قصير. نرى أن شعبًا واحدًا بلغة واحدة على مدى ألف سنة يغير دينه مرتين أو ثلاثًا دون أن تدمر جنسيته، التي تتألف من رابطة (وحدة) اللغة. وربما يمكن القول إن الروابط والوحدة التي تنبثق من رابطة اللغة أشد تأثيرًا من روابط الدين في غالبية الأمور الدنيوية[1].

وبعد أن يقدم أمثلة لإظهار أن الروابط اللغوية أكثر أهمية من الدينية، يقول إن اللغة لا يمكن أن تؤدي وظيفتها التوحيدية إلا إذا تمتعت بالشروط الضرورية للعلوم النافعة وفنون المدنية (الحضارة). فإذا غابت هذه الشروط يجب اختراعها، ويفضل أن تكون من المخزون اللغوي للأمة. كما يجب أن يكون التدريس باللغة الوطنية لتشجيع الروابط مع الماضي الوطني وجعل التعليم متاحًا لعدد أكبر من الناس مقارنة بحاله لو كان بلغة أجنبية. أما تشجيع اللغة القومية فهو شرط ضروري للوحدة الوطنية والشعور الوطني، وعلى الهنود ترجمة العلوم والمعارف الحديثة إلى لغاتهم، خاصة الأوردية.

---

1 **مقالات جمالية** (طهران، 1312/1933-34)، ص 75-87. ترجم مهدي هندسي جزءًا من هذه المقالة إلى الفرنسية:

"Pages peu connues de Djamal ad-din al-Afghani," *Orient*, 6 (1958), 123-128.

(الترجمة الإنكليزية نقلتها الكاتبة عن الأصل الفارسي).

في خاتمة المقالة يهاجم الأفغاني اثنين من الأهداف الرئيسة لكتاباته الهندية: المتدينين المحافظين الذين يعارضون المعارف والعلوم الغربية، من جهة، وسيد أحمد خان وأتباعه، أو النيتشريين (والنيتشرية كلمة نحتت حديثًا وتعني المؤمنين بالمذهب الطبيعي)، من جهة أخرى. ويقول إن كل من يرجع إلى مبادئ الشريعة يعلم أن انتشار العلم والمعرفة لا يتعارض مع الدين، بل على العكس؛ لأن المعرفة المفيدة تدعم الدين، حيث تقوى أتباعه. من ناحية أخرى، حين يقول "بهلوان هندي" (=نيتشري) يجب اتباع الإنكليز في كل شيء، حتى اللغة، فإنه يضعف الشعور الوطني الهندي ويناصر الغزو الإنكليزي الكامل. إذ يجب نشر الفنون والصناعات الإنكليزية من خلال ترجمتها إلى اللغة الوطنية.

تنشد هذه المقالة، كحال جميع كتابات الأفغاني تقريبًا، غرضًا عمليًّا (براغماتيًّا) لا معنويًّا مجردًا. في الهند، كان أفضل ما يخدم هدف الأفغاني المناهض للاستعمار، ولا سيما البريطاني، هو التشديد على تلك العناصر التي توحد الهنود على اختلاف أديانهم، وتميزهم عن البريطانيين. لم يكن الأفغاني يكتب كراسة دعائية نظرية حول ثقل التأثيرات النسبية للدين واللغة في شؤون البشر، بل دعوة إلى الهنود إلى استخدام لغاتهم وسيلة لنشر المعرفة الحديثة. ويذكر بوجه خاص الأوردية باعتبارها لغة من الضروري استخدامها في ترجمة المعارف الجديد، وربما أمل بأن يتمكن الهنود من التوحد حول لغة محلية رئيسة واحدة. ويقدم الحجة ضد التقليديين الذين يرغبون في المحافظة على التعليم التقليدي باللغات الكلاسيكية القديمة، وضد الحداثيين الذين يؤيدون التعليم العالي البريطاني ونشر الأفكار الحديثة بواسطة الإنكليزية. لقد رغب الأفغاني برؤية الهنود من أتباع جميع الأديان موحدين ضد البريطانيين. ولم تظهر في كتاباته كلها إشارة إلى أنه طائفي مسلم أو انفصالي فيما يتعلق بالهند.

لا ريب أن مقاربة الأفغاني البراغماتية لمشكلة تشجيع الأنشطة الفعالة المناهضة للبريطانيين قد أوقعته مرارًا في تناقضات ظاهرة. إذ لا بد لأفضل حجة أمام جمهور مختلط من الهندوس والمسلمين في الهند أن تكون مختلفة تمامًا عن الحجج التي استخدمها في كتاباته التي تدعو إلى الجامعة الإسلامية من باريس، والموجهة إلى العالم الإسلامي برمته. وهكذا، يعرض في مقالة كتبها في جريدته الباريسية **العروة الوثقى** عام 1884، بعنوان

الجنسية والديانة الإسلامية، حججًا تتناقض تناقضًا مباشرًا وصريحًا مع تلك التي قدمها عن الجنسية والدين في مقالاته الهندية. فهو يوجه الآن اللوم، لا المديح، إلى الكلمة ذاتها، الجنسية، ويعتبرها مرحلة من العصبية القبلية استطاع المسلمون التغلب عليها؛ لأن المسلم "متى رسخ فيه اعتقاده يلهو عن جنسه وشعبه ويلتفت عن الروابط الخاصة إلى العلاقات العامة وهي علاقة المعتقد". والمسلمون "لا يعتدون برابطة الشعوب وعصبات الأجناس وإنما ينظرون إلى جامعة الدين..."، ومن ثم عليهم ألا ينشغلوا بالمسائل العرقية والإثنية[1].

يتوضح التماس الأفغاني حين كان في الهند الوحدة الهندية، بدلًا من الجامعة الإسلامية يتوضح دون لبس في محاضرة ألقاها في كالكوتا عام 1882 بعنوان "محاضرة حول التدريس والتعلم"، كانت موجهة إلى جمهور أغلبه من المسلمين. لكن فقراتها الافتتاحية شابهت توكيدات القوميين الهنود في وقت لاحق. وبعد التعبير عن سعادته بحضور شباب هنود، يتابع قائلًا:

> من المؤكد أنني سعيد برؤية أولاد الهند، لأنهم من نسل تلك الهند التي كانت مهد الإنسانية. لقد انتشرت القيم الإنسانية من الهند إلى العالم كله. هؤلاء الشباب أتوا من كل أرض تحددت فيها أولًا الدائرة الزوالية. من الأرض التي كانت أول من فهم دائرة البروج. يعرف الجميع أن تحديد هاتين الدائرتين مستحيل قبل اكتمال علم الهندسة. ولذلك نستطيع القول إن الهنود هم الذين اخترعوا الحساب والهندسة. لاحظوا كيف انتقلت الأرقام الهندية من هنا إلى العرب، ومنهم إلى أوربا.

---

1 "Pages peu connues de Djamal ad-din al-Afghan: La nationalite (djinsiya) et la religion misulmane," trans. M. Colombe (من **العروة الوثقى**، ع2، 20 مارس 1884), *Orient*, 22 (1962), 125-130.

أبلغني برنارد لويس بحجة مشابهة قدمها علي سوافي من العثمانيين الشباب، وأشار إليها شريف ماردين في كتابه، انظر:

The Genesis of Young Ottoman Thought (Princeton, 1962), p. 372; and Bernard Lewis, *The Middle East and the West* (London, 1964), p. 88.

هؤلاء الشباب هم أيضًا أبناء أرض كانت مصدرًا لجميع قوانين العالم وأنظمته. ومن يراقب بدقة سيجد أن "القانون الروماني"، أم جميع القوانين الغربية، أخذ من كتب الفيدا والشاسترا الأربعة. كان الإغريق تلاميذ الهنود في الأفكار الأدبية، والشعر الرائق، والأفكار السامية. واحد من هؤلاء التلاميذ، فيثاغورث، نشر العلوم والحكمة في اليونان وبلغ منزلة سامية جعلت كلمته مقبولة دون برهان باعتبارها وحيًا من السماء.

لقد بلغ الهنود أعلى مستوى في الفكر الفلسفي. وتربة الهند هي التربة نفسها لم تتغير؛ وهواء الهند الهواء نفسه؛ وهؤلاء الشباب الحاضرون هنا هم ثمار ذات الأرض والمناخ[1].

لم تكن هذه الدعوة إلى المسلمين الهنود للافتخار بالماضي الهندوسي أقوى من دعوة الأفغاني المسلمين المصريين قبل ذلك إلى استلهام عظمة مصر قبل الإسلام. في الحالتين كلتيهما، كان الأفغاني يلتمس أساسًا مؤثرًا للتضامن ضد الأجنبي. في مصر، وبدرجة أعلى في الهند، سيبدو التشديد على الوحدة الإسلامية وحدها عامل تقسيم لا توحيد في النضال ضد الأجنبي.

لا يشكل تشجيع الجنسية (القومية) غير الدينية العنصر الوحيد في مقالات الأفغاني الهندية التي تلقي ضوءًا على فكره يختلف عن ذلك الذي يصدر عن كتاباته العربية الأكثر شهرة. الموضوع الثاني اللافت هو تشديد الأفغاني على فوائد العلم الحديث والفلسفة. هنا، تبدو صورة الأفغاني مختلفة تمامًا عن تلك التي تظهر عند القراءة السطحية لمقالة **الرد على الدهريين**، وغيرها من الكتابات المدافعة عن الإسلام. حين يتحدث الأفغاني عن الإسلام في هذه المقالات -إلا إذا كان مصدرًا للتضامن المعادي للمستعمرين- يحاول أن يثبت أن الإسلام الحقيقي لا يعارض الفلسفة والعلم. ويبذل جهده لإقناع المحافظين المتدينين بأن

1 "Lecture on Teaching and Learning," translated from *Maqalat-i Jamaliyyeh* in Keddie, *Islamic Response*, pp. 101-108.

عليهم أن يحبذوا العلم الحديث والفلسفة، بطريقة تختلف عن المقالات السطحية التي كتبها فيما بعد مدافعون عن الإسلام أرادوا إقناع المتغربنين المحدثين بأن الإسلام يتوافق مع قيمهم العلمية. لكن مهما اقتربت حجج الأفغاني من المدافعين عن الإسلام، إلا أنها تسعى وراء هدف مختلف اختلافًا شاسعًا. كانت الفلسفة في الهند تدرس على نطاق أوسع من العالم العربي، وربما بدا الأفغاني أقل ترددًا في نشر دفاع عن الفلسفة هناك، مقارنة بحاله في مصر.

في محاضرة الأفغاني التي ألقاها عام 1882 في كالكوتا بعنوان حول التدريس والتعلم، واستهلها بالترويسة الواردة آنفًا، يشدد على أهمية العلم الحديث والفلسفة. وبعد امتداح ماضي الهند، يقول: "إن من ينظر بعمق في المسألة، سيرى أن العلم يحكم العالم. لم يكن، ولا يوجد، ولن يكون للعالم حاكمًا سوى العلم"[1]. ويتابع ليذكر أن جميع الإمبراطوريات الكبرى تدعمت بالعلم، بما في ذلك المتغلبون الأوربيون المعاصرون. الجهل يخضع دائمًا للعلم، الذي يشكل أساس التقدم التقاني في جميع الحقول. ثم يستعير مفهوم فلاسفة القرون الوسطى عن الفلسفة باعتبارها الروح المنظمة للعلوم كلها:

> وهكذا، فإن العلم ضروري ليكون الروح الشاملة لجميع العلوم، بحيث يتمكن من الحفاظ على وجودها، وتطبيق كل واحد منها في مكانه المناسب، ويصبح سبب التقدم في كل واحد من هذه العلوم.
>
> العلم الذي يحتل موقع الروح الشاملة ومرتبة القوة الحافظة هو علم الفلسفة، لأن موضوعه كوني شامل. الفلسفة هي التي تبين للإنسان الشروط الإنسانية. وتبين للعلوم ما هو ضروري. وتوظف كل علم في مكانه المناسب.
>
> إذا حرمت أمة من الفلسفة، وكان جميع أفرادها متبحرين في العلوم في موضوعات معينة، فإن هذه العلوم لن تبقى في هذه الأمة إلى الأبد... لأنها من دون روح الفلسفة لن تستخلص النتائج من هذه العلوم.

---

1 *Ibid.*, p. 102.

وإذ وجدت روح الفلسفة في أمة، كما أستطيع أن أقول، حتى إذا لم تملك أحد هذه العلوم بموضوعه المحدد، فإن روحها الفلسفية دون شك سوف تطالب بحيازة جميع العلوم.

لم يكن لدى المسلمين الأول علم، لكن بفضل الدين الإسلامي، انبثقت روح فلسفية بينهم، وبسبب تلك الروح الفلسفية بدؤوا مناقشة الشؤون العامة في العالم والضرورات البشرية. لهذا السبب اكتسبوا في زمن قصير جميع العلوم مع موضوعات محددة ترجموها من السريانية والفارسية واليونانية إلى اللغة العربية زمن الخليفة [العباسي] المنصور.

الفلسفة هي التي تجعل الإنسان قادرًا على فهم الإنسان، وتفسر النبل الإنساني، وتدل البشر على الطريق الصحيح. وأول نقص يظهر في أي أمة تنحدر إلى الانحطاط يتبدى في الروح الفلسفية. وبعد ذلك تنتقل العيوب والنواقص إلى العلوم والفنون والروابط الأخرى[1].

يُمتدح الإسلام هنا لا مجرد أنه يعبد الطريق إلى العلم والفلسفة، المصدرين الحقيقيين للمعرفة، فحسب. ففي فقرة أخرى، تنتقد المدارس الحديثة التي أنشأها العثمانيون والمصريون، لا بسبب كونها غير دينية، بل لافتقارها إلى الأساس الفلسفي للعلوم التي تدرسها.

يتابع الأفغاني ليوجه نقدًا قويًّا للعلماء المسلمين على عمى بصيرتهم وعدائهم للعلم الحديث والتقانة الحديثة:

العجب العجاب أن علماءنا في هذه الأيام قسموا العلم إلى جزأين. سموا أحدهما العلم الإسلامي، والآخر العلم الأوربي. ولذلك منعوا الآخرين من تدريس عدد من العلوم المفيدة. إذ لم يدركوا أن العلم هو ذلك الشيء النبيل الذي لا يرتبط بأي أمة من الأمم، ولا يتميز بأي شيء إلا بذاته. بل

1 *Ibid.*, pp. 104-105.

إن كل شيء معروف إنما يعرف بالعلم، وكل أمة تشتهر إنما تشتهر من خلال العلوم...

كم هو غريب أن يدرس المسلمون هذه العلوم التي نسبت إلى أرسطو بسرور عظيم، كأنما أرسطو واحد من أعمدة المسلمين. لكن، إذا اتصل النقاش بغاليليو، ونيوتن، وكيبلر، اعتبروهم كفارًا. إن البرهان هو أم العلم وأبوه، والبرهان ليس أرسطو ولا غاليليو. الحقيقة تكمن حيث البرهان، والذين يحرمون العلم والمعرفة اعتقادًا بأنهم يحمون الدين الإسلامي هم أعداء ذلك الدين في الحقيقة. الدين الإسلامي هو الأقرب من بين الديانات إلى العلم والمعرفة، ولا يوجد تنافر بين العلم والمعرفة وأركان الدين الإسلامي[1].

وفي سبيل تدعيم دعوته إلى العلم، يستشهد بحجة الإسلام الإمام الغزالي (ت. 1111) مع أنه لم يذكر عداءه للفلسفة. ويختتم بالقول إن من المستحيل إجراء أي إصلاح في البلاد الإسلامية قبل أن يصلح الزعماء والعلماء المسلمون نظرتهم العامة، ويذكر أن انحطاط البلاد الإسلامية بدأ مع هؤلاء.

وفي مقالة نشرت في **المعلم الشفيق** بعنوان **فوائد الفلسفة**، يبدو الأفغاني أكثر صراحة في مدحه الفلسفة وتفضيلها على الدين، وفي التعبير عن رأيه بأن الوحي الإسلامي خطوة على الطريق نحو الحقيقة السامية للفلسفة. يبدأ المقالة بسلسلة من الأسئلة عن معنى الفلسفة وأهدافها، ليختتم بقائمة لافتة من الأسماء المتضمنة في معرفته الفلسفية كما يمكن أن نفترض: "هل نجد الرضى الكامل في أعمال الفارابي، وابن سينا، وابن باجه، وشهاب الدين

1 *Ibid.*, p. 107.

"الشهيد"، والمير باقر، والملا صدرا، أم لا؟"[1]. يقول إن الصعوبات والمصطلحات الخاصة في النصوص الفلسفية الكلاسيكية جعلتها مجهولة لمعظم الناس. ثم يذكر أنه سيقول، بعد التخلي عن هذه الأساليب التقليدية:

> إن الفلسفة منجاة من الإحساسات الضيقة للحيوانية إلى الساحة الواسعة للمشاعر الإنسانية. فهي تعني إزالة ظلمة الخرافات البهيمية بنور العقل الطبيعي، وتحويل العمى وانعدام الرؤية إلى وضوح الرؤية والنظر الثاقب. إنها الخلاص من الهمجية والبربرية والجهل والحمق، عبر الدخول إلى المدينة الفاضلة للمعرفة والمهارة. وعلى وجه العموم، إنها الإنسان الذي يصبح إنسانًا ويعيش حياة العقلانية المقدسة. وهدفها هو الكمال البشري في العقل، والذهن، والروح، وأسلوب الحياة. الكمال في أسلوب الحياة ورفاه العيش هما الشرطان الضروريان لكمال العقل والنفس. [الفلسفة] هي السبب الأول للنشاط العقلي للإنسان وخروجه من دائرة الحيوانات، وهي السبب الأعظم لتحول القبائل والشعوب من حالة البداوة والهمجية إلى الثقافة والمدنية. أنها أول سبب لإنتاج المعرفة، وإيجاد العلوم، وابتكار الصناعات، والبدء بالحرف[2].

اعتبر الأفغاني أن الوحي الذي تنزل على النبي يمثل مرحلة ضرورية في نقل العرب من الجهل والبهيمية في جاهليتهم الهمجية إلى مرحلة أصبحوا فيها على استعداد لقبول حقائق الفلسفة السامية.

---

1 الفارابي (ت. 950م)، وابن سينا (ت. 1037)، من أعظم الفلاسفة المسلمين، ومن شراح ومطوري الفلسفة الهلنستية في المشرق، مثلما كان ابن باجه (ت. 1138)، وابن رشد (ت. 1198) في الأندلس. بينما كان شهاب الدين السهروردي (المقتول) (ت. 1191) فارسيًا ومؤسس فلسفة "تنويرية" أكثر تصوفًا؛ أما الفلاسفة الفرس في القرن السابع عشر، مثل المير محمد باقر الداماد وتلميذه الملا صدرا، فقد حاولوا التوفيق بين المعتقدات الصوفية والعقلانية والشيعية.

2 "The Benefits of Philosophy," translated in Keddie, *Islamic Response*, pp. 109-122.

اللافت والمهم انتقاد الأفغاني للفلسفة الإسلامية التقليدية. ومع أن لغته الاصطلاحية وحججه التفصيلية مبهمة في كثير من الأحيان، فإن النقاط الرئيسة واضحة إلى حد كاف. فهو ينتقد الفلاسفة المسلمين بسبب قبول حجج اليونان باعتبارها مطلقة ونهائية، وهذا ما لم يفعله اليونان أنفسهم. ومن ثم قبل المفكرون المسلمون التقليد الأعمى، بينما الفلسفة والعلم، كما يقول، من الموضوعات المستمرة في النمو والتطور. في فقرة سابقة أسس هذا النمو اللانهائي للفلسفة على الفكرة الصوفية/ الباطنية عن لا محدودية المعاني القرآنية[1]. إضافة إلى ذلك كله، دمج الفلاسفة المسلمون في كتبهم بعض الأفكار التي لا تعد فلسفية فعلًا، لكنها أتت من نظرية نشأة الكون الشركية التي تبناها القدماء، كما دمجوا بعض الحجج الفاسدة والناقصة.

يتمثل الهم الرئيس للأفغاني في هذه المقالة في دعوة العلماء إلى تطبيق المناهج العقلية على المشكلات الحديثة الملحة، بدلًا من الاستمرار في مناقشاتهم السكولائية التقليدية. خاطب العلماء الهنود قائلًا:

> لماذا لا تبعدون أبصاركم عن هذه الكتب الفاسدة ولماذا لا تلقون نظرة على هذا العالم الفسيح؟ لم لا تعملون تأملكم وتفكيركم في الحوادث وأسبابها من دون حجب هذه الأعمال؟ لماذا تستخدمون دائمًا هذه العقول السامية في مشكلات تافهة؟
>
> لكنكم لم تفكروا في هذا المسألة عظيمة الأهمية، التي تشغل كل إنسان عاقل، ألا وهي: ما هو سبب ما يعانيه المسلمون من فقر وحرمان وعجز وشقاء، وهل ثمة علاج لهذه الظاهرة المهمة والبلية الكبرى أم لا؟
>
> ليس ثمة شك أو ارتياب في أنه إذا لم يمض أحد حياته كلها في العمل على هذه المشكلة الكبرى، ولم يجعل هذه الظاهرة المفجعة محور تفكيره، فإنه يضيع حياته ويدمرها، ولا يصح أن يسمى فيلسوفًا، الذي يعني أنه يعرف الشروط الجوهرية للكائنات...

---

1 *Ibid.*, p. 114.

ألا تعتبر نقيصة في الحكيم الفطن حين لا يعلم المجال الكامل للعلوم والابتكارات الجديدة والاختراعات الحديثة، حين لا يملك المعلومات عن أسبابها وعللها، ولا يعرف أن العالم قد تغير من حال إلى أخرى، ولا يرفع رأسه من النوم أو الإهمال؟ هل يليق بالمحقق أن يتكلم بجهل مطبق ولا يعلم ما هو معلوم بالتأكيد؟ يجادل في جوهريات خيالية ويتخلف عن معرفة الأمور البديهية[1].

تعد المقالة أحد المؤشرات على تبني الأفغاني فكرة تقدمية عن تطور المعرفة الإنسانية. إذ دمج الإسلام في هذه الفكرة من خلال القول: أولًا، ارتقى بالعرب من حالة البربرية والجاهلية إلى حالة المدنية والعقلانية. ثانيًا، شجع على تطور الفلسفة بينهم. ثالثًا، لا توجد مرحلة فلسفية نهائية وكاملة؛ لأن معاني القرآن لانهائية وتضم جميع المعارف الممكنة. ينتقد الأفغاني معاصريه لافتراضهم مثل هذا الكمال في وضع المعرفة التي نسخها العلم الآن.

وفي معرض الدفاع عن العقلانية والإصلاح والعلم، والهجوم على الأسس القومية لبعض المدافعين عن هذه الفضائل الحديثة من المسلمين الهنود، أمثال سيد أحمد خان ومدرسته، اضطر الأفغاني إلى السير على خط رفيع ويسهل إساءة تفسيره. وعلى غرار دعاة التحديث المسلمين الآخرين، تمثل خطه العام للدفاع عن الإسلام والقومية والحداثة في الوقت ذاته في محاولة إظهار أن جذور الفضائل الحديثة متأصلة في الإسلام، وأن المسلمين الذين يرفضونها يعارضون مبادئ دينهم. ومثل طلائع الحداثيين في ثقافات عديدة، أمل الأفغاني على ما يبدو بتبني المواقف العقلانية والابتكارات العلمية الضرورية لتعزيز القدرة الذاتية من دون الحمولة الثقافية واللغوية الأجنبية، التي يمكن لاكتسابها أن يصدع الوحدة الوطنية والدينية ويشجع الإعجاب المستكين بالمتغلبين الأجانب.

---

1 *Ibid.*, pp. 120-122.

يضمن الأفغاني في إحدى مقالاته الهندية، **الأسباب الحقيقية لسعادة الإنسان وشقائه**، الدعوة إلى الغيرة الوطنية ويحذر من مغبة رفض العلوم والابتكارات الأجنبية. وفي معرض التعليق على فضائل التعصب الوطني والديني، وأخطار التطرف فيه، يقول:

> الميل إلى الدفاع عن الوطن والجنس والرغبة في الدفاع عن الدين والأخوة في الدين، أي التعصب الوطني والتعصب الجنسي والتعصب الديني، تحرض جميعها الإنسان على التنافس في ميدان الفضائل والكمالات وتحث أتباع الدين وأرباب الأوطان والقبائل والشعوب على السعي إلى الارتقاء بأنفسهم في مدارج الشرف وامتلاك وسائل القوة والعظمة.
>
> إن هذا الميل هو الذي يقود الأمم وأتباع الأديان إلى ارتقاء درجات المجد واكتساب مزايا عالم الإنسان من خلال السعي... ويدعو الفرد إلى صيانة الحقوق العمومية ويحثه على حماية الوطن والدفاع عن شرف الدين...
>
> وبعد الوصول إلى هذه النقطة، أود القول مع ألف ندم أن مسلمي الهند أساؤوا تطبيق الميل إلى الدفاع عن الوطن، أو الغيرة على الدين؛ لأنهم حملوا الغيرة من خلال سوء الاستخدام إلى نقطة أصبحت عندها سببًا لبغض العلوم والمعارف والنفور من الصناعات والابتكارات. واعتقدوا أن عليهم، بسبب الغيرة على الدين، أن يكرهوا ويبغضوا كل ما يتصل بمخالفي الدين، حتى وإن تمثل في العلوم والفنون.
>
> بينما يحتم عليهم واجبهم انطلاقًا من الغيرة على الدين، كلما رأوا فضيلة أو إنجازًا أو علمًا أو معرفة، على اعتبار أنهم الأوائل والأفاضل، أن يسعوا ويبذلوا الجهد لتحصيلها، وألا يسمحوا لمخالفي الدين الإسلامي الحق بأن يسبقوهم في أي من الفضائل والكمالات. واحسرتاه! وألف ندم على سوء استعمال الغيرة على الدين، الذي تكون عاقبته في النهاية الخراب والاضمحلال. أخشى أن يصل سوء استعمال الغيرة على الدين من المسلمين الهنود إلى نقطة

يغسل عندها المسلمون أيديهم من الحياة، ويتخلون عنها لأن مخالفي دينهم يعيشون في هذا العالم! لا حول ولا قوة إلا بالله العظيم[1].

وإضافة إلى التوصية بالارتباط المتزامن بين الثقافة والرغبة في الاستعارة من الآخر حين تكون مفيدة، تثير المقالة الاهتمام بسبب مساواتها الواضحة بين الشعور الوطني والإيمان الديني، التي تؤدي إلى اكتساب الفضائل نفسها. وبعد الفقرة الأول التي تتضمن المساواة بين "الميل إلى حماية الوطن والجنسية والرغبة في الدفاع عن الدين"، تتعامل المقالة مع المطمحين كليهما باعتبارهما سابقة في الإشارات اللاحقة إلى هذا "الميل". يتبدى هنا مؤشر إلى السبب الذي يجعل من السهل على الأفغاني التأرجح جيئة وذهابًا بين الدفاع عن القوميات المحلية، والوحدة الإسلامية، والغيرة المتحمسة للدفاع عن الدين الإسلامي.

ضمن سياق الجنسية (القومية) المناهضة للاستعمار، من جهة، والعقلانية الفلسفية، من ناحية أخرى، يمكن فهم مغزى هجوم الأفغاني على السير سيد أحمد خان (النقطة الثالثة التي يشدد عليها في مقالاته الهندية). لم يكن الهجوم في الحقيقة يستهدف النزعات القومية والإصلاحية عند سيد أحمد خان، أو عدم تدينه -وكلها سمات تميز الأفغاني أيضًا. بل إيمانه بالتعاون مع البريطانيين بدلًا من المعارضة الوطنية، واستعداده للاستعارة من البريطانيين وتقليدهم، والتخلي علنًا عن معظم التراث الإسلامي الهندي، ومن ثم حرمان المسلمين الهنود من مصدر الاعتزاز الوطني المناهض للاستعمار.

تتضح اندفاعة الهجوم القومي والمعادي للبريطانيين على سيد أحمد خان في مقالات الأفغاني المتعلقة به. حملت أطول مقالة للأفغاني عن سيد أحمد خان عنوان "شرح حال الأغوريين وتبجحهم". والأغوريون طائفة صغيرة محتقرة تمارس طقوسًا دينية خاصة. طبق الأفغاني الاسم على أتباع سيد أحمد خان لذمهم والتشهير بهم.

---

1 **مقالات جمالية**، ص 130-131.

بعد أن يقول الأفغاني في المقالة إن العميان والجهلاء والخونة يعتبرون أنفسهم واضحي الرؤية وحكماء وشجعانًا، يهاجم أولئك الذين يلحقون الضرر بإخوانهم لمصلحة الأجانب. ثم يسأل: "لماذا يدعى من يدمر روح الحياة في شعب فاعل خير له؟ لماذا يعتبر من يعمل من أجل انحطاط دينه حكيمًا؟ أي جهل هذا؟"[1].

وفي هجوم غير مباشر على أتباع النهج البريطاني في التعليم، يسأل الأفغاني هل يحاول من تكمن اهتماماته في تجهيل وإفساد وتعمية شخص آخر تعليمه وعلاج العمى الذي أصابه. ويتابع ليقول إن هناك ثلاثة أنواع من التعليم. أولًا، يمكن تعليم شخص ليكون جزءًا من قوم (أمة)، وخدمة نظامهم الاجتماعي. ثانيًا، يمكن أن يعتمد التعليم على اهتمامات الفرد، دون اعتبار للقوم. أخيرًا، يمكن للتعليم أن يخدم مصالح الأجانب، ويفيد جماعة لا يشكل جزءًا منها. في الحالة الأخيرة، هل يمكن أن نتخيل أن يخدم ذلك الشخص قومه وهيئته الاجتماعية؟ من الأفضل ألف مرة إلغاء التعليم إذا كان سيلحق الضرر بالأمة. من النوع الأول وحده يمكن إنتاج الوحدة الوطنية. وفي ضوء ذلك، يستحيل تخيل أن الأجانب (=الحكام البريطانيين للهند) سوف يدعمون النوع الأول، الوطني، من التعليم؛ ومن المؤكد أنهم لم يأتوا لتعزيز جنسية الآخرين وقوميتهم.

يعود الأفغاني إلى الهجوم على جماعة سيد أحمد خان، دون أن يسميها، ويقول إن من يحتضن قتلة إخوانه أسوأ أنواع البشر. وهؤلاء يبذلون جهدًا عظيمًا لتقوية المسيحيين عبر توكيد صدق التوراة والإنجيل[2]. يجب تعليم الطلاب الانتماء الوطني والتضحية بأنفسهم من أجل قومهم (أمتهم). لكن "الأغوريين" يعلمون العبودية بدلًا من الحرية، ولذلك فهم عوائق أمام تقدم شعبهم. ليس لهم دين ولا مصلحة سوى ملء بطونهم. ولا يستخدمون التعليم إلا وسيلة للأهداف الدنيوية. هنا، وفي مواضع أخرى، يبالغ الأفغاني في اتهام أتباع

---

1 شرح حال الأغوريين وتبجحهم، **مقالات جمالية**، ص 28.

2 المصدر السابق، ص 33. الإشارة هنا إلى مسعى سيد أحمد خان الذي يفتقد الرأي الديني القويم إلى إظهار أن الإنجيل ليس محرفًا كما يعتقد المسلمون.

سيد أحمد خان بالتخلي عند الدين، ويذمهم بوصفهم "دهريين" بالمعنيين المبتذل والفلسفي في آن.

في فقرة تذكر بابن خلدون وبعض فلاسفة السياسة المسلمين، يتابع الأفغاني ليقول إن الأمة لا بد أن تكون تحت حكومة موحدة لكي تتمتع بالصحة والعافية، وعلى جميع الطبقات أن تسهم بمواهبها من أجل الكل، مثل أعضاء جسم الإنسان. لكن حين تضعف وحدة الفكر في الأمة، ينشأ الخلاف والانقسام والشرور والفساد، وتصبح فريسة لغزو الأجنبي وحكمه. والذين يغرسون بذور الفرقة يجب أخذهم بالشدة[1].

ثم يذكر أن العادات الحميدة لا يمكن غرسها في الناس إلا عبر قرون من التعليم المستمر، وإن قطع استمرارية هذا التعليم بالأساليب الأجنبية لا يمكن أن ينتج الفضائل الموجودة عند الأجانب، بل يفسد النظام ويخربه. الأغوريون يعلمون الناس التخلي عن الفضائل، وتفريق شمل الأمة، وخرق قوانين الإنسانية. ويعبدون الطريق أمام العبودية للأجانب. ويهاجم في المقالة على وجه خاص أحدهم، الذي يشير إليه بلقب ازدرائي. فهو كالكلب يذهب إلى الغريب بدلًا من سيده من أجل عظمة. ولا غرابة أن يتصرف الأغوريون بهذه الطريقة، لكن الغريب ألا يفهم الآخرون أهدافهم الدنيئة. يدعون إلى درب الهلاك، ويزعمون أنه الوحيد إلى الخلاص[2].

تتضح في المقالة دون لبس الركيزة القومية المؤسسة للهجوم على مدرسة سيد أحمد خان. إذ يشن الهجوم على الجماعة لأنها تضعف وحدة الأمة، لكن لا يتضح هل يقصد الأمة الهندية ككل أم المسلمين الهنود وحدهم. والدفاع هنا ليس عن الدين بل عن العادات والتقاليد المحلية بوصفها درعًا تقي من الخضوع للأساليب الأجنبية والحكام الأجانب. يمكن تطبيق المقالة، دون تغير منطوقها تقريبًا، على أي جماعة تفضل إدخال الطرائق الأجنبية بالجملة في أي بلد مستعمر -إذ لا توجد سوى إشارات قليلة إلى الدين، خصوصًا الإسلام.

---

1 المصدر السابق، ص 38-40.

2 المصدر السابق، ص 42-52.

يمكن التوصل إلى استنتاجات مشابهة من قراءة أقصر مقالة كتبها الأفغاني في الهند: "تفسير مفسر"، التي وجهها بصورة أكثر تحديدًا ضد سيد أحمد خان كفرد، لا ضد مدرسته. يتحدث الأفغاني هنا عن الحاجة إلى حكيم ومجدد ينقذ المسلمين من وضعهم الراهن من الانحطاط والفساد:

> لا شك في أن المسلمين من جميع الطبقات هذه الأيام محاصرون بالشقاء والبلاء والضيق والضعف من كل جانب. ولذلك فإن كل مسلم يبقي عينيه وأذنيه مفتوحة، وينظر إلى الشرق والغرب والشمال والجنوب، ليرى من أي ركن من الأرض سوف يظهر الحكيم والمجدد ليصلح عقول المسلمين ونفوسهم، ويردع الفساد الطارئ، ويربيهم مرة أخرى التربية الحسنة. وربما من خلال التربية الحسنة يرجعون إلى حالتهم المبهجة السابقة[1].

ومع أن الأفغاني يزعم أنه نظر إلى سيد أحمد خان (دون أن يسميه، وإنما يشير إليه بوضوح ضمنيًّا) باعتباره هذه المجدد المحتمل، فإن من المرجح أنه يقدم نفسه في هذا الدور. ولا ريب أنه كان صريحًا عندما اعترض على تقدير سيد أحمد خان الرفيع للطبيعة البشرية؛ ليقف هنا مع التراث الفلسفي الإسلامي. فعل ذلك أيضًا عندما عرض حجته الرئيسة: ثمة فوائد اجتماعية لا يمكن ضمانها إلا بالمعتقد الديني من جانب الجماهير:

> والأعجب حقيقة أن هذا المفسر أنزل رتبة النبوة الإلهية المقدسة ووضعها على مستوى المصلح. واعتبر الأنبياء عليهم السلام رجالًا مثل واشنطن ونابليون وبالمرستون وغاريبالدي ومستر غلادستون ومسيو غامبيتا...
>
> ألا يفهم أن المسلمين، في حالتهم الراهنة من الضعف والمحنة، إذا لم يؤمنوا بالمعجزات والنار، واعتبروا النبي مثل غلادستون، فإنهم سرعان ما يتخلون دون شك عن حزبهم الضعيف المغلوب ويربطون أنفسهم بالغالب القوي.

---

1 انظر ترجمة "تفسير مفسر"، في كتاب كيدي:
Islamic Response, pp. 123-129.

ففي هذه الحالة، لن يبقى أي رادع أو زاجر يمنع ذلك، ولا أي خوف أو قلق. ومن وجهة نظر أخرى، تتوفر الآن المقتضيات والشروط المسبقة لتبديل الدين؛ لأن التشبه بالغالب واعتناق دينه من المغريات التي تجذب الجميع[1].

ومن ثم، فإن كل ما شأنه إضعاف الإيمان بالإسلام يدفع المسلمين الهنود إلى الارتباط بالغزاة البريطانيين الغالبين، وهو أمر يريد الأفغاني تجنبه مهما كان الثمن. وأمكنه بسهولة، بعد أن اقتنع بالشرور السياسية التي قد تنتج عن سير المسلمين وراء سيد أحمد خان على دربه المؤيد للبريطانيين، الاعتقاد بأن جميع الوسائل، بما فيها الخطاب البلاغي المفرط الذي يسمح به تراثه، مشروعة لتشويه سمعة سيد أحمد خان وتسفيه مدرسته.

المقالتان الهنديتان الباقيتان، **فوائد الجرائد**، **والتدريس والتعليم**، أقل إثارة للاهتمام على الصعيد الفكري من المقالات التي عملنا على تحليلها آنفًا. تعدد الأولى الإسهامات العملية للجرائد، بينما تشير الثانية إلى أن على الشرق التعلم مرة أخرى احترام العلم والعلماء إن أراد النجاة من حالة الانحطاط والبؤس والمحنة الراهنة[2].

الرد على الدهريين

انطلاقًا من هذه الخلفية، يمكن أن نلقي نظرة على **الرد**. النقطة الأساسية التي يجب ملاحظتها هي دفاع المقالة بطريقة عملية ودنيوية عن الدين؛ إذ إن الفضائل التي نسبت إلى الدين اجتماعية. يكرر الأفغاني الزعم مرارًا أن الدين يصلح للناس لأنه يدعم النسيج الاجتماعي، بينما يجلب "النيتشريون"، مثل غيرهم من الطائفيين، الشقاق ثم الخراب السياسي إلى الأمة في نهاية المطاف.

---

1 المرجع السابق، ص 127.

2 في **باكدامان**، ص 255-267، ترجمة للمقالتين عن الفارسية.

يقترب أول موجز لموقف الأفغاني تجاه "النيتشريين" كثيرًا من آراء وحتى لغة بعض الفلاسفة المسلمين حول فائدة الدين القويم للأغلبية، والضرر الذي تجلبه الفرق والطوائف، بحيث يستحق الاستشهاد بفقرات مطولة منه:

تخالفت مظاهر الماديّين، أو النيتشريين، في الأُمم والأجيال المختلفة، فتخالفت أسماؤهم، فكانوا تارة يسمون أنفسهم بسِمات الحكماء، وينتحلون "الحكيم" لقباً لأفرادهم، وأحيانًا كانوا يتّسمون بسيما دافع الظلم ورافع الجور، وكثيرًا ما تقدموا لمسارح الأنظار تحت لباس عرّاف الأسرار وكشفة الحقائق والرموز، والواصلين من كل ظاهر إلى باطنه، ومن كل بارز إلى كامنه. وقد كانوا يظهرون في أوقات بدعوى السعي في تطهير الأذهان من الخرافات، وتنوير العقول بحقائق المعلومات، وتارات يتمثلون في صور محبي الفقراء، وحماة الضعفاء، وطلاب خير المساكين، وكثيرًا ما تجرؤوا على ادعاء النبوة، على سنن سائر المتنبئين الكذبة. كان ذلك توسّلًا لإجراء مقاصدهم، وترويج مفاسدهم... كيفما ظهر الماديون، وفي أي صورة تمثّلوا، وبين أيّ قوم نجموا، كانوا صدمة شديدة على بناء قومهم، وصاعقة مجتاحة لثمار أُممهم، وصدعًا متفاقمًا في بنية جيلهم، يميتون القلوب الحية بأقوالهم، وينفثون السم في الأرواح بآرائهم، ويزعزعون راسخ النظام بمساعيهم، فما رُزئت بهم أمة، ولا مني بشرهم جيل، إلا انتكث فتله، وسقط عرشه، وتبددت آحاد الأمة، وفقدت قوام وجودها.

كان الإنسان ظلومًا جهولًا، وخُلق الإنسان هلوعًا، إذا مسّه الشرّ جزوعًا، وإذا مسّه الخير منوعًا... جُبل الإنسان على الحرص، وكأنه منهوم لشرب الدماء، لم يحرم الإنسان من لطف مبدعه، فكما أبدعه ألزم الدين وجوده، فتمسك الناس منه بأصول، وانطبعوا به على خصال، توارثها الأبناء عن الآباء في قرون بعد قرون. ومهما غيروا وبدلوا كانت بقايا ما ورثوه لا تزال تشرق على عقولهم بأنوار من المعرفة، يهتدون بها إلى سعادتهم ويقيمون في

ضوئها أساس مدنيتهم، ولم يبطل أثرها في تعديل أخلاقهم، وكف أيديهم عن التطاول إلى الشرور والمفاسد، وبهذا كان للأقدمين من أهل القرون الأولى ما كان لهم من نوع من الثبات والبقاء. وطائفة النيتشرية كلما ظهرت في أمة سعت في قلع تلك الأصول، وإفساد تلك الخصال، حتى إذا لمع لها بارق من النجاح وهت أركان الأمة، وانهارت إلى هوان الاضمحلال والعدم[1].

تجمع الصفحات اللاحقة بوضوح الفرق والجماعات الدينية الضالة مع الماديين، حيث تتشابه في الطبيعة وتتساوى في الضرر الذي تلحقه بالأمة. أما المغزى من الفقرات السابقة، الذي يتقاسمه مع التراث الفلسفي الإسلامي، فمكون من نقطتين: 1) أولئك الذين ينشرون الشكوك الدينية بين الناس، بأي وسيلة كانت، يتماثلون في تأثيرهم لأنهم يقوضون الهيئة (=البنية) الاجتماعية. 2) غالبية البشر أشرار بطبعهم ولا يمكن توجيههم إلى الفضيلة والاستقرار الاجتماعي إلا بواسطة الدين.

ويتابع الأفغاني ليناقش ثلاث عقائد مهمة أكسبها الدين لعقول البشر وثلاث خصال أودعها فيها، يمثل "كل منها ركن لوجود الأمم وعماد لبناء هيئتها الاجتماعية". العقيدة الأولى، "التصديق بأن الإنسان ملك أرضي وأشرف المخلوقات". والثانية، "يقين كل ذي دين بأن أمته أشرف الأمم وكل مخالف فعلى ضلال وباطل".

لا تخفى بالتأكيد على الأفغاني حقيقة أن الأمم ليست كلها الأنبل كما تزعم؛ مرة أخرى يؤكد أن الانتفاع من هذا الرأي، وليس حقيقته، هو المهم. وفي صف للآخرة أقرب إلى خط الفلسفة الأفلاطونية المحدثة من الأفكار الدينية السنية، يتابع الأفغاني قائلًا:

---

1 "Refutation of the Materialists," translated from Hyderabad, 1881, edition in Keddie, *Islamic Response*, pp. 130-174. The quotation is on pp. 140-141.

(النص هنا منقول عن ترجمة محمد عبده للمقالة عن الفارسية، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1320 هـ).

والثالثة، الجزم بأن الإنسان إنما ورد هذه الحياة الدنيا لاستحصال كمال يهيئه للعروج إلى عالم أرفع وأوسع من هذا العالم الدنيوي والانتقال من دار ضيقة الساحات كثيرة المكروهات جديرة أن تسمى بيت الأحزان وقرار الآلام إلى دار فسيحة الساحات خالية من المؤلمات لا تنقضي سعادتها ولا تنتهي مدتها.

لا يغفل العاقل عما يتبع هذه العقائد الثلاث من الآثار الجليلة في الاجتماع البشري والمنافع الجمة في المدنية الصحيحة وما يعود منها بالإصلاح على روابط الأمم[1].

لا يرتبط أي من هذه العقائد مع ما يعتبر دينًا في العادة، ولا يتعلق بالله: فطبيعتها وفائدتها تتصلان بالإنسان والمجتمع.

ثم يناقش الأفغاني الفضائل المنبثقة عن كل من هذه العقائد الثلاث. فمن العقيدة الأولى، "الإنسان أشرف المخلوقات"، يأتي الكمال الفكري للقلة المختارة، التي توصف مرة أخرى بتعابير تذكر بالفلاسفة. إذ كلما قوي الاعتقاد سما الإنسان "بروحه إلى العالم العقلي، وكلما سما عقله أوفي على المدنية وأخذ منها بأوفر الحظوظ، حتى قد ينتهي به الحال إلى أن يكون واحدًا من أهل المدنية الفاضلة، يحيي مع إخوانه الواصلين معه إلى درجته على قواعد المحبة وأصول العدالة، وتلك نهاية السعادة الإنسانية في الدنيا وغاية ما يسعى إليه العقلاء والحكماء فيها"[2].

ومثلما تؤدي العقيدة الأولى إلى نتيجة فلسفية في الجوهر، كذلك تفعل الثانية والثالثة. ربما تبنى الأفغاني رأيًا ارتقائيًا في الدين (وهو افتراض تدعمه بعض الكتابات والأقوال الأخرى التي تعبر بأسلوب أكثر صراحة عن هذا الرأي)، بوصفه يساعد في قيادة الإنسان من البربرية إلى المدنية ويمنحه دافعًا مهمًا للحمة الاجتماعية والتقدم المادي. ومن الأمة

1 المصدر السابق، ص 18.

2 المصدر السابق، ص 18.

المؤسسة على الدين، يمكن أن تنبثق الأفكار الفلسفية والعلمية التي تفهم طبيعة العالم فهمًا صحيحًا لا يبلغه الاعتقاد الحرفي/ النصي بالدين المنزل. وكما لا يشبه "الإسلام" الذي يمدحه الأفغاني في خاتمة **الرد على الدهريين** الإسلام الذي وجد على مر القرون، كذلك فإن "الدين" الذي يمجده في بداية المقالة يعني شيئًا خاصًا بالأفغاني.

الاعتقاد الثاني، "يقين الأمة بأنها أشرف الأمم"، أقوى "دافع للأمم إلى التسابق لغايات المدنية وأمضى الأسباب بها إلى طلب العلوم والتوسع في الفنون والإبداع في الصناعات". مرة أخرى، يعد الدين ذروة الفضيلة الفلسفية؛ لأنه يغرس في النفوس الاعتزاز بالأمة والرغبة في إبقائها متقدمة على الأمم الأخرى. هنا، ربما كان في ذهن الأفغاني صورة مؤمثلة للأمة في صدر الإسلام، ولا بد أن أدرك أن حال العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر لا يشبه هذه الصورة.

يصف الأفغاني العقيدة الثالثة، الجزم بأن "الإنسان إنما ورد هذه الحياة الدنيا لاستحصال كمال يهيئه للعروج إلى عالم أسمى وأوسع من هذا العالم الدنيوي"، حين ذكرها أول مرة، ثم فيما يتعلق بالنتائج الناجمة عنها، بلغة فلسفية وعقلانية رفضها المسلمون السنة المستقيمون على مدى قرون. وحتى لغة الأفغاني الاصطلاحية تبدو من النوع الأرسطي والأفلاطوني المحدث الذي استخدمه الفلاسفة:

> ومن مقتضيات الجزم بأن الإنسان ما ورد هذا العالم إلا ليتزود منه كمالًا يعرج به إلى عالم أرفع، ويرتحل إلى دار أوسع وجناب أمرع ليمرع واديه وتجنى حلبه، أن من أشربت هذه العقيدة قلبه ينبعث بحكمها وينساق بحاديها لإضاءة عقله بالعلوم الحقة والمعارف الصافية خشية أن يهبط به الجهل إلى نقص يحول دون مطلبه، ثم ينصرف همه لإبراز ما أودع فيه من القوة السامية والمدارك العقلية والخواص الجليلة باستعمالها فيما خلقت له، فينجلي كماله من عالم الكمون إلى عالم الظهور ويرتقي درجة من القوة إلى مكانة الفعل، فهو ينفق ساعاته في تهذيب نفسه وتطهيرها من دنس الرذائل ولا يناله التقصير في تقويم ملكاته النفسية، وينزع لكسب المال من الوجوه الشرعية متنكبًا عن طرق الخيانة ووسائل الكذب والحيلة...

فهذه العقيدة أحكم مرشد وأهدى قائد للإنسان إلى المدنية الثابتة المؤسسة على المعارف الحقة والأخلاق الفاضلة. وهذا الاعتقاد أشد ركن لقوام الهيئة الاجتماعية التي لا عماد لها إلا معرفة كل واحد حقوقه وحقوق غيره عليه والقيام على صراط العدل المستقيم. هذا الاعتقاد أنجح الذرائع لتوثيق الروابط بين الأمم إذ لا عقد لها إلا مراعاة الصدق والخضوع لسلطان العدل في الوقوف عند حدود المعاملات. هذا الاعتقاد نفحة من روح الرحمة الأزلية تهب على القلوب ببرد الهدون والمسالمة، فإن المسالمة ثمرة العدل والمحبة والعدل والمحبة زهر الأخلاق والسجايا الحسنة وهي غراس تلك العقيدة التي تحيد بصاحبها عن مضارب الشرور وتنجيه من متائه الشقاء وتعاسة الجد وترفعه إلى غرف المدنية الفاضلة وتجلسه على كرسي السعادة[1].

"المدينة الفاضلة" هي مجال الفارابي والفلاسفة المسلمين المتأخرين، وتماثل المسعى إلى تخليص النفس من "دنس الرذائل" و"خسائس الصفات" وإيقاد شرارات الفضيلة والمعرفة المودعة في الإنسان. الوصف السابق واللاحق على المقطع الآنف عن العالم الأسمى الذي يهيئ الإنسان له نفسه يأتي من الفلاسفة -عالم من الكمال الفكري والروحي؛ لكن ليس من الواضح هل يمكن تحقيق هذا العالم على الأرض من خلال الكمال الفكري.

وهكذا، يقول الأفغاني، عند مناقشة هذه العقائد الثلاث والنتائج المنبثقة عنها، إن الدين مفيد لأنه يؤدي إلى الفضائل الإنسانية والاجتماعية، ولأنه يقود بعض الناس إلى استنتاجات فلسفية وعلمية. وهذا رأي ارتقائي للدين يأخذ بالاعتبار إسلام القرون المبكرة، أو أن ما ينسبه إلى الدين من فضائل وخصال يراها قراؤه المتنورون هي في الحقيقة من صفات الفلسفة.

يتناول الأفغاني بعد ذلك "الخصال الثلاث" التي طبعها الدين في نفوس الناس: الحياء، والأمانة، والصدق. ولم يظهر كيف تنبثق هذه الخصال من الدين، بل يبين مدى ضرورتها لكي يؤدي النظام الاجتماعي وظيفته على أكمل وجه. ومن الأرجح على يبدو أن وصفه

1 المصدر السابق، ص 20-21.

للحالة الاجتماعية الصحية جراء حضور هذه الخصال، والخراب الناجم عن غيابها، يشير إلى فقدانها في الوضع الراهن للحكام المسلمين، لا إلى تفوق هذا الوضع وصلاحه.

ثم يحدد الضرر الاجتماعي الذي جلبه الماديون "جحدة الألوهية". فقد سعوا "لقلع أساس هذا القصر المسدس الشكل، قصر السعادة الإنسانية القائم على ثلاث عقائد وثلاث خصال"، وأسسوا مذهبهم على بطلان الأديان و"بنوا على هذا أن لا حق لملة من الملل أن تدعي لنفسها شرفًا على سائر الملل... فسهلوا على الناس إتيان القبائح وهونوا عليهم ارتكاب المنكرات"، ما أدى إلى "فتور الهمم وركود الحركات الإرادية عن قصد المعالي"، وتقويض النظام الاجتماعي. وهاجموا "الإيمان بيوم الجزاء"، وحاولوا إبطال "ملكة الحياء"، وهما أساس "الأمانة والصدق". كما نشروا مساواتية مؤذية سوف تجعل الطبقات الدنيا تأنف من أداء الأعمال الوضيعة:

> ويزيد في شناعة ما ذهبوا إليه أن في أصولهم الإباحة والاشتراك المطلقين فيزعمون أن جميع المشتهيات حق شائع والاختصاص بشيء منها يعد اغتصابًا، كما سيذكر...
>
> وهذه الطائفة النيتشرية تسعى لتقرير الاشتراك في المشتهيات ومحو حدود الامتياز ودرس رسوم الاختصاص حتى لا يعلو أحد عن أحد ولا يرتفع شخص عن غيره في شيء ما ويعيش كافة الناس على حد التساوي لا يتفاوتون في حظوظهم. فإن ظفرت هذه الطائفة بسعيها...فلا تجد من يتجشم مشاق الأعمال الصعبة ولا من يتعاطى الحرف الخسيسة طلبًا للمساواة في الرفعة فإن حصل ذلك اختل نظام المعيشة وتعطلت المعاملات وبطلت المبادلات وأفضى إلى تدهور هذا النوع في هوة الهلاك...
>
> ...المبدأ الحقيقي لمزايا الإنسان إنما هو حب الاختصاص والرغبة في الامتياز... فلو سلبتها...وقفت النفوس عن الحركة إلى معالي الأمور وأغمضت العقول

عن كشف أسرار الكائنات واكتناه حقائق الموجودات وكان الإنسان في معيشته على مثال البهائم البرية إن أمكن له ذلك...[1].

هذه الاعتقاد التقليدي بفائدة التمايزات الاجتماعية، التي يجب تعزيزها بالتعاليم الدينية، منسجم مع نخبوية الأفغاني الفكرية وتشاؤمه من الطبيعة الإنسانية، اللذين يشترك بهما مع الفلاسفة.

..فلهذا تغلب عليهم [الدهريين] الأثرة وهو إفراط الشخص في حب نفسه إلى حد لو عرض في طريق منفعته مضرة كل العالم لطلب تلك المنفعة وإن حاق الضرر بمن سواه. ومن لوازم هذه الصفة أن صاحبها يؤثر منفعته الخاصة على المنافع العامة ويبيع جنسه وأمته بأبخس الأثمان، بل لا يزال به الحرص على هذه الحياة الدنيئة يبعث فيه الخوف ويمكن فيه الجبن حتى يسقط به في هاوية الذل، ويكتفي من الحياة بمدها وإن كانت مكتنفة بالذلة محاطة بالمسكنة مبطنة بالعبودية، فإذا وصلت الحال في أمة إلى تكون آحادها على هذه الصفات، تقطعت فيها روابط الالتئام وانعدمت وحدتها الجنسية وفقدت قوتها الحافظة، وهوت عروش مجدها وهجرت الوجود كما هجرها[2].

التشابه لافت بين هذه الأفكار وأفكار ابن خلدون، الذي تأثر مثله، كما أظهر محسن مهدي، بالتراث الفلسفي للأفلاطونية المحدثة. إذ إن الدين يشجع على التضامن وانحطاطه يترافق مع الفردانية المؤذية[3].

---

1 المصدر السابق، ص 29-31.

2 المصدر السابق، ص 23.

3 انظر:
Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (London, 1957).
Sylvia Haim (*Arab Nationalism* [Berkeley and Los Angeles, 1962], p. 13 n. 14).
تلاحظ سيلفيا حاييم أوجه التشابه بين آراء الأفغاني وابن خلدون حول التضامن.

يتبع ذلك وصف لطوائف "الدهريين" في الشرق والغرب، التي شملت الإسلامية منها، والأمم التي "خنعت للذل وضرعت للضيم" بسببها. إذ عملت على "تغيير الأوضاع الإلهية بفنون الحيل... وخيلوا للناس صدق ما يزعمون ثم تطاولوا على جانب الألوهية فحلوا عقود الإيمان بها بالسفسطة..."، وكان "من عاقبة ذلك أن جماعة من قزم الإفرنج صدعوا أطراف البلاد السورية وسفكوا فيها دماء آلاف من أهاليها..". ثم ينتقد الأفغاني الحداثيين العثمانيين ويتهمهم بأنهم "اجترحوا الخيانة" في الحرب العثمانية الأخيرة مع الروس. بينما بلغت المادية (الدهرية) ذروتها في أوربا مع الاشتراكيين (السوسياليست) والعدميين (النهيليست) والشيوعيين (الكمونيست)[1].

يعيد الأفغاني توكيد حججه في مناقشة للدهريين الشرقيين، ويتناول بأسلوب مثير الطرق المحتملة لتطبيق العدالة في العالم. منها الاعتماد على نبل الروح الإنسانية، لكنه يقول، في فقرات تذكر مرة أخرى بالفلاسفة، إن لكل أمة وطبقة معاييرها من النبل، وإن الطبقات العليا "تزعم نفسها مصونة من المثالب محفوظة من الشنائع... تحمل الأدنين على الإقرار لها بما تزعم...".

> فإذن لم يبق للشهوة قامع ولا للأهواء رادع إلا الأمر الرابع، أعني الإيمان بأن للعالم صانعًا عالمًا بمضرات القلوب ومطويات الأنفس سامي القدرة واسع الحلول والقوة مع الاعتقاد بأنه قد قدر للخير والشر جزاء يوفاه مستحقه في حياة بعد هذه الحياة. وفي الحق أن هاتين العقيدتين وازعان قويان يكبحان النفس عن الشهوات ويمنعانها عن العدوان ظاهره وخفيه...
>
> وقد تقرر أن العلة الغائية لأعمال الإنسان إنما هي نفسه، كما سبق؛ فإن لم يؤمن بثواب وعقاب، وحساب وعتاب في يوم بعد يومه فما الذي يمنعه من ذمائم الفعال خصوصًا إذا تمكن من إخفاء عمله وأمن من سوء عاقبته في الدنيا ورأى منفعته الحاضرة في ركوب طريق الرذيلة...

---

1 انظر الترجمة إلى الإنكليزية في:

Keddie, *Islamic Response*, pp. 160-163.

> فتبين مما قررناه أن الدين، وإن انحطت درجته بين الأديان، ووهى أساسه، فهو أفضل من طريقة الدهريين وأمسّ بالمدنية ونظام الجمعية الإنسانية وأجمل أثرًا في عقد روابط المعاملات بل في كل شأن يفيد المجتمع الإنساني وفي كل ترق بشري إلى أي درجة من درجات السعادة في هذه الحياة[1].

وعلى غرار مقالة "تفسير مفسر"، لا يبدي الأفغاني هنا نسبيًّا اهتمامًا بصدق الدين وحقيقته، بل ما يهمه هو فائدته الاجتماعية.

معظم مقالة الأفغاني دفاع عن الدين باعتباره كذلك، ولا يقدم الحجة على تفوق الإسلام على الديانات الأخرى إلا في الصفحات القليلة الأخيرة. فالدين الإسلامي متفوق لعدة أسباب، أولها إصراره على "الاعتقاد بأن الله متفرد بتصريف الأكوان متوحد في خلق الفواعل والأفعال، وأن من الواجب طرح كل ظن في إنسان أو جماد، علويًّا كان أو سفليًّا، بأن له في الكون أثرًا بنفع أو ضر..."؛ والثاني رفضه "امتياز الأجناس وتفاضل الأصناف"، وإقامة المزايا البشرية "على قاعدة الكمال العقلي والنفسي"؛ والثالث تأسيس عقائد الأمة على "البراهين القويمة والأدلة الصحيحة".

في هذه الفقرة، يشير الأفغاني، ضمنًا، إلى نسخته المثالية من الإسلام، التي ربما وجدت في الماضي، لكنها بعيدة جدًّا، كما عرف جيدًا، عن الإسلام السائد في عصره. في النقطة الثانية، رفض الإسلام "امتياز الأجناس وتفاضل الأصناف"، ينتقد الأفغاني سلطة الكهنة في المسيحية، و"منزلة الرؤساء الروحيين في قلوب الآخذين بدينهم"، مع التلميح على الأرجح إلى سلطة العلماء على مدى التاريخ الإسلامي المتأخر. وفيما يتعلق بالنقطة الثالثة، تأسيس عقائد الأمة على "البراهين القويمة والأدلة الصحيحة"، يبدو توصيف الأفغاني للإسلام في تغاير حاد مع ما قاله عنه في مواضع أخرى، ولاسيما في **الرد على رينان**. فمن

---

1 عبده، مصدر سابق، ص 57-58.

(*Ibid.*, pp. 166-168.)

المؤكد أن تمثيل الإسلام هنا مطمح مبتغى وليس الإسلام الموجود في زمانه حسب اعتقاده. الفقرة بأكملها انتقاد ضمني لا إطراء مدحي مثلما قد يبدو على السطح:

الأمر الثالث [الأساس الثالث للفضائل الإنسانية] أن تكون عقائد الأمة وهي أول رقم ينقش في ألواح نفوسها مبنية على البراهين القويمة والأدلة الصحيحة. وأن تتحامى عقولهم مطالعة الظنون في عقائدها وتترفع عن الاكتفاء بتقليد الآباء فيها، فإن معتقدًا لاحت العقيدة في مخيلته بلا دليل ولا حجة قد لا يكون موقنًا فلا يكون مؤمنًا. هذا والآخذ في عقائده بالظن ينصب عقله على متابعة الظنون، والقانع بأن آباءه كانوا على مثل عقيدته فأولى به أن يكون عليها يلتقي مع سابقه في مضارب الوهم وفجاج الظن، وأولئك المتبعون للظن القانعون بالتقليد تقف بهم عقولهم عند ما تعودت إدراكه فلا يذهبون مذاهب الفكر ولا يسلكون طرائق النظر، وإذا استمر بهم ذلك تغشتهم الغباوة بالتدريج، ثم تكاثفت عليهم البلادة حتى تعطل عقولهم عن أداء وظائفها العقلية بالمرة فيدركها العجز عن تمييز الخير من الشر فيحيط بهم الشقاء ويتعثر بهم البخت وبئس المآل مآلهم.

فإن كان لا بد من الاستئناس لما نقول بقول أوربي، فهذا جيزو الفرنساوي صاحب تاريخ... التمدن الأوربي قال إن من أشد الأسباب أثرًا في سوق أوربا إلى تمدنها ظهور طائفة في تلك البلاد قالت إن لنا حقًّا في البحث عن أصول عقائدنا وطلب البرهان عليها ولو كان ديننا هو الدين المسيحي، وعارضها كثير من رؤساء الدين ومنعوها ما ادعت من الحق محتجين عليها بأن بناء الدين على التقليد، فلما أخذت تلك الطائفة قوتها وانتشرت أفكارها نصلت عقول الأوربيين من علة الغباوة والبلادة ثم تحركت في مداراتها الفكرية وترددت في المجالات العلمية وكدحت لاستحصال أسباب المدنية.

إن الدين الإسلامي يكاد يكون متفردًا من بين الأديان بتقريع المعتقدين بلا دليل وتوبيخ المتبعين للظنون وتبكيت الخابطين في عشواء العماية والقدح في سيرتهم. هذا الدين يطالب المتدينين أن يأخذوا بالبرهان في أصول دينهم، وكلما حاكم حاكم إلى العقل تنطق نصوصه بأن السعادة من نتائج التعقل

والبصيرة وأن الشقاء والضلالة من لواحق الغفلة وإهمال العقل وانطفاء نور البصيرة، ويرفع أركان الحجة لأصول من العقائد كل منها ينفع العامة ويفيد الخاصة وكلما جاء بحكم شرعي أتبعه ببيان الغاية منه على الأغلب (راجع القرآن الشريف)[1].

الحجة التي يحث فيها القرآن على البراهين المنطقية والنظر العقلي مفضلة عند الفلاسفة المسلمين. أما الإشارة إلى مؤسسي المذهب البروتستانتي فهي واحدة من عدة إشارات يفضلها الأفغاني، الذي يبدو أنه أمل بأن يصبح مارتن لوثر الإسلام. وكان مقتنعًا برأي جيزو حين نسب معظم تقدم الغرب إلى البروتستانتية، وبدا اهتمامه بالإصلاح البروتستانتي دنيويًّا براغماتيًّا وليس لاهوتيًّا. تعد الفقرة السابقة، مثل كتابات الأفغاني الأخرى، تنبيهًا من الأفغاني للمسلمين لكي يبتعدوا عن التقليد السفيه لآبائهم ودعوة للتوجه نحو مزيد من الإيمان العقلاني والأقل تقييدًا ما يفسح لهم مجالًا للتقدم والابتكار. وحقيقة أن الأفغاني لا يتكلم عن الإسلام السائد في عصره، لكن الإسلام المثالي في العصر الذهبي كما اعتقد، توضحت في نهاية مقالته: "فإن قال قائل إن كانت الديانة الإسلامية على ما بينت فما بال المسلمين على ما نرى من الحال السيئة والشأن المحزن فجوابه أن المسلمين كانوا كما كانوا وبلغوا بدينهم ما بلغوا والعالم يشهد بفضلهم وأكتفي الآن بالقول بهذا النص الشريف: إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم"[2]. كان الأفغاني على ما يبدو أول من استشهد بهذه الآية بوصفها تحذيرًا يحث على التغيير والتقدم. وأصبحت منذ الحين من الآيات المفضلة لدى الحداثيين.

لم يكن **الرد على الدهريين** حجة مقنعة للقراء الغربيين على وجه الخصوص، لكن المقالة حظيت، ولا تزال، بشهرة كبيرة بين المسلمين. ويبدو أن الأفغاني أراد بها تحقيق عدة أهداف

1 عبده، مصدر سابق، ص 65-66.

2 المصدر نفسه، ص 69.

في وقت واحد: 1) حذر المفكرين والمثقفين من أخطار المبالغة في الانتقادات الصريحة للإسلام؛ نظرًا إلى أن للدين فضائل عملية تتمثل في جمع الأمة ومنع أفرادها من ارتكاب الرذائل. 2) اقترح على الفئة نفسها طريقًا للإصلاح عبر التوكيد على آيات معينة من القرآن وأحاديث من السنة. 3) كافح التأثير الممالئ للبريطانيين الذي مارسه سيد أحمد خان وأتباعه من خلال ربطهم بالدهريين وأذاهم. 4) اقترح إقامة حدود معينة للإصلاح السياسي-الاقتصادي والديني. 5) دعم الاعتزاز بالإسلام باعتباره أفضل الأديان، وزود المسلمين بثقل معاكس ومفيد ضد المزاعم البريطانية بالتفوق الثقافي. قد يبدو أن خيبة أمل الغرب من الكتاب تنبثق من توقع العثور فيه على ما يمكن أن نسميه وثيقة "دينية". لكن يبدو أنه بالأساس مقال ذرائعي سياسي، لا يعبر بالضرورة حتى عن الآراء الحقيقية للكاتب، بل أراد منه تحقيق أهداف معينة.

يجب عدم تصنيف **الرد على الدهريين**، بالمعنى العادي للكلمة، في خانة الكتابات "الاعتذارية" (المدافعة عن الإسلام). إذ إن ما انشغل به الأفغاني، كما يبين نشاطه كله، لم يكن إيقاظ نوع من الإعجاب المستكين بالإسلام، بل توجيه العاطفة الإسلامية نحو أهداف معينة. لكن بمرور الزمن، وزيادة عدد المشككين بالإسلام التقليدي، بدأ الكتاب في الحقيقة يجتذب القراء بوصفه مقالًا اعتذاريًا. من المؤكد أن **الرد على الدهريين** ليس محاولة لـ"إعادة التفكير" بالإسلام، وأي محاولة علنية من هذا النوع قد تصبح في حد ذاتها طائفية/ مذهبية، وهذا ما أراد الأفغاني تجنبه.

على وجه الإجمال، يوضح **الرد** والمقالات والمحاضرات الهندية دون لبس مقاربات الأفغاني الرئيسة لعامة الناس قبل أن يصبح مشهورًا بوصفه منظر الجامعة الإسلامية. تمثل الموضوع الرئيس في الاتحاد ضد المستعمر الأجنبي، خصوصًا البريطاني. لكن الموضوع الذي شدد عليه في الهند ليس وحدة المسلمين ضد البريطانيين، بل وحدة الهنود كلهم. ومن أجل هذا الهدف، يجب أن يفخر المسلمون الهنود بماضي الهندوس، وعلى الهنود استخدام لغاتهم الخاصة وسيلة للتعليم والتدريس، وعلى المسلمين الهنود مقاومة إغراء أمثال سيد أحمد خان الذي يتعاون مع البريطانيين وينسخ طرائقهم وأساليبهم. ولم يصبح الأفغاني

البطل المدافع عن الجامعة الإسلامية، التي توحد المسلمين في شتى أرجاء العالم في رابطة من الاعتزاز الثقافي والعمل المناهض للاستعمار، إلا بعد أن غادر السياق الهندوسي-الإسلامي المختلط في الهند، بدءًا من عامي 1883-1884 في لندن وباريس على وجه الخصوص.

8

دعاية من باريس: 1883-1884

وفقًا لتقرير لقسم اللصوص وقطاع الطرق في حكومة الهند، غادر جمال الدين البلاد في نوفمبر 1882 على متن الباخرة "الهند"[1]. وفي الطريق إلى إنكلترا التي أراد أن يذهب منها إلى باريس، توقف في بورسعيد مدة قصيرة. وبعث من هناك رسائل إلى أصدقائه ورعاته القدامى في القاهرة، وملاحظات وجيزة إلى شريف باشا وعبد الله باشا فكري، ورسالة طويلة إلى رياض باشا. مسودات الأفغاني لهذه الرسائل (التي صورت في **الوثائق**)، تطلب من المرسل إليهم توفير الحماية لأبي تراب، الذي أرسله إلى القاهرة لاستعادة الكتب والممتلكات التي صودرت منه عند طرده من مصر. توجه الرسالة إلى رياض باشا (التي استشهدنا بفقرات منها في الفصلين الخامس والسابع)، اللوم إلى مكائد أعدائه على طرده من مصر، وتقدم تفاصيل عن تجاربه السيئة في الهند مع المحققين البريطانيين. تشير نبرة رسالة الأفغاني إلى رياض باشا وتفاصيلها إلى أنه اعتبره الأقرب إليه من بين الرجال البارزين الذين خاطبهم الآن. وفيما يتعلق بأسباب توجهه إلى باريس بدلًا من البقاء في أحد البلدان الشرقية، كتب إلى رياض يقول:

> ... وعلمت أني لو أذهب إلى بلدي، وفي العين قذى، وفي الحلق شجى، وفي الكبد أوار وفي القلب نار مما أصابني، لا أجد فيه بين أهله، وكلهم مسلمون،

---

1 الخارجية 60/ 594، "مذكرة" ، من المشرف العام على القسم، إيه. إس. ليثبريدج، 1896.

من إذا قصصت قصتي، وكشفت عن غصتي، يئن علي، ويتوجع لي، ويأسف على مصابي؛ لأن المسلمين فطروا على جبلة واحدة، وخلقوا من طينة متماثلة بلا اختلاف في الطبيعة... لا يستعظمون الضم ولا يستوحشون من الظلم ولا يرون الحيف فظيعًا ولا العسف شنيعًا. فعزمت أن أذهب -وإن كنت صفر اليدين خالي الراحتين- إلى بلاد فيها عقول صافية، وآذان واعية، وقلوب شفيقة، وأفئدة رفيقة، حتى أقص عليهم ما يجري على ابن آدم في المشرق، وأخمد النار الملتهبة في قلبي من هذه البلايا وأضع حمل هذه الهموم التي انقضت ظهري... (وهذا هو سبب ذهابي إلى بلاد الإفرنج).

في الرسالة ذاتها يذكر الأفغاني خطته للذهب إلى لندن أولًا ثم إلى باريس. كما يطلب من رياض أن ينظر إلى تلامذته "بنظر الرعاية، خصوصًا الشيخ محمد عبده والسيد إبراهيم اللقاني" الذين يحاكمون بتهمة المشاركة في الحركة العرابية. فلو "صدرت عنهم في هذه الفتنة الشوهاء فلتة عن جهالة فاعف عنهم". ويضيف أنه أرسل "مكتوبًا إلى الشريف باشا ومكتوبًا آخر إلى عبد الله باشا فكري، ودعوتهما إلى أداء الشهادة". وأرسل إلى الاثنين، رياض وشريف، خادمه "العارف" "لقبض أموالي وكتبي التي تخلفت عني في مصر بعدما شردتني اليد الظالمة، وأخذ شهريتي الباقية على الحكومة (ما يعني أنها حجزتها عندما طرد من مصر). في عام 1883، نقل أبو تراب مبلغًا كبيرًا من الفرنكات (2530 فرنكًا) إلى الأفغاني في باريس، حصل عليها بالتأكيد تقريبًا من مهمته في مصر[1].

توقف جمال الدين في بورسعيد في ديسمبر 1882، وبحلول 19 يناير 1883، أعلنت جريدة عربية وجوده في باريس، ما يعني أن إقامته الوجيزة في لندن كانت في أوائل يناير

1 في الوثائق صور لمسودات لهذه الرسائل، اللوحات 12-15، الصور 32-38. ساعدتني الترجمة في **باكدامان**، ص 76. يتحدث أبو تراب عن إرسال المال في رسالة لاحقة مصورة أيضًا في الوثائق. كما تضم (ص 76، وثيقة 301) رسالة من الشركة المصرفية الأنكلو-مصرية إلى الأفغاني تبلغه بأن عارف (أبا تراب) حول إليه مبلغ 2530 فرنكًا.

1883. أخطأ بلنت في تسجيل تاريخ وصول الأفغاني إلى لندن (ربيع عام 1883)، التي قابله فيها أول مرة، وأنه أتى إليها بعد أن أمضى بضعة أشهر في أميركا[1].

وصل الأفغاني إلى أوربا بعد وقت قصير من هزيمة البريطانيين لحركة عرابي في مصر وبداية الاحتلال البريطاني المؤقت للبلاد كما زعموا. وأمكنه أن يجد دعمًا كبيرًا في أوربا، خصوصًا فرنسا، وفي الدولة العثمانية أيضًا، لعدائه للاحتلال البريطاني. أما مسألة مستقبل السودان، حيث زاد المهدي، محمد أحمد، قوته خلال عام 1883، فكانت شأنًا آخر اهتم به الأفغاني وشاركه فيه قسم من الرأي العام الأوربي. وصل الأفغاني إلى أوربا حين كانت هجماته على السياسة البريطانية في العالم الإسلامي تلقى الترحيب من بعض الأوربيين.

في أثناء إقامة الأفغاني الوجيزة في لندن، نشرت جريدة لويس صابونجي **النحلة** مقالًا يحمل توقيع الأفغاني بعنوان "السياسة الإنكليزية في الممالك الشرقية"، ومقالًا آخر يؤكد محتواه أن الأفغاني هو الذي كتبه، "أسباب الحرب بمصر". المقالة الأولى كانت هجومًا عنيفًا على السياسة البريطانية في الهند وفي مصر. بينما تشير الثانية إلى أن السبب الرئيس للغزو البريطاني لمصر هو "ما ثبت في عقول الإنكليز والفرنسيس من أن جلالة السلطان عبد الحميد قد سعى منذ تولي الخلافة والملك في جمع كلمة المسلمين... لكي يجعلهم عصبة مستمسكة بعروة الخلافة الوثقى". توجست إنكلترا "في تلك المقدمات نتائج وخيمة في ممالكها الهندية، فكمنت بالمرصاد تترقب الفرصة الملائمة لتمزيق شمل تلك العصبية الإسلامية التي يصفها الإفرنجيون باسم بان إسلاميزم (=الجامعة الإسلامية)". وهكذا أرسل البريطانيون "الأساطيل المدرعة... والجنود البحرية والبرية" للقضاء على "عرابي باشا

---

1 Wilfrid S. Blunt, *Gordon at Khartoum* (London, 1911), p. 40.

انظر أيضًا رسالة بلنت في كتاب:

Edward G. Brown, *The Persian Revolution of 1905-1909* (Cambridge, 1910), p. 401.

يبدو أن بلنت هو المصدر الأصلي الوحيد للقصة المزيفة عن أن الأفغاني قضى بعض الوقت في الولايات المتحدة.

وأحزابه... وتمزيق شمل العصبية الإسلامية" التي قد تعرض للخطر نفوذهم في الشرق و"مستعمراتهم في الهند"[1].

هذه هي المرة الأولى التي يشير فيها الأفغاني في مقالات منشورة بصورة إيجابية إلى الجامعة الإسلامية والسلطان عبد الحميد الثاني. واتضحت هنا دون لبس الصلة الرابطة بين تأييد السلطان والوحدة الإسلامية ومعارضة التعديات البريطانية على أراضي المسلمين. ويظهر في المقالة أول استخدام مسجل لعبارة "العروة الوثقى" مطبقة على الخلافة السلطانية.

يأتي أول ذكر لوجود الأفغاني في باريس من جريدة يعقوب صنوع **أبو نظارة زرقا** (نقل حرفي مبسط يظهر في كل عدد)، في 19 يناير 1883، تحت عنوان "أخبار مهمة". يقول الخبر إن جمال الدين العظيم، الذي قضى حياته في العمل من أجل الإنسانية ويحب المصريين، وصل إلى باريس، وبدأ على الفور الكتابة لجريدة **أبو نظارة**. ونشر في العدد اللاحق، بتاريخ 9 فبراير 1883، رسم لجمال الدين على الصفحة الأولى، مع مقالة رئيسة بقلمه بعنوان **الشرق والشرقيون**[2].

كتب خليل غانم، الليبرالي الماروني اللاجئ من الدولة العثماني، في جريدة يحررها في باريس، **البصير**، في 25 يناير أن جمال الدين وصل إلى باريس قبل أسبوع. وبعد أن أفرط في مدح شهرته وعلمه، وروى قصة إقامته في الهند ولندن، اختتم بالقول إن من المفترض أن يبقى هنا مدة طويلة[3]. يشير هذا التصريح، إلى جانب تقرير سيد حسين عن الأفغاني وحديثه عن قضاء بعض الوقت في فرنسا لينال العدالة من الخديوي توفيق بواسطة الفرنسيين، إلى أنه فكر بخطة سياسية من وراء القدوم إلى فرنسا. ونظرًا إلى المرارة التي شعر بها الفرنسيون

---

1 السياسة الإنكليزية في الممالك الشرقية وأسباب الحرب بمصر، **المنار** (القاهرة)، ع 15 (1925، 756-760 (نشرتا مرة أخرى في **النحلة**، لندن، ع3 من دون تاريخ دقيق، بل مجرد تصريح بأن تاريخ المقالتين يعود إلى فترة إقامة الأفغاني في لندن في أواخر عام 1882 أو أوائل 1883).

2 **أبو نظارة زرقا** (باريس)، 19 يناير و 9 فبراير. أطلق صنوع على نفسه في الغرب اسم جيمس.

3 **البصير** (باريس)، 25 يناير، 1883.

جراء احتلال البريطانيين لمصر بمفردهم، يسهل استنتاج أن الأفغاني كان يأمل بالمساعدة الفرنسية ضد الحكم البريطاني في مصر. وكان صديقه، صنوع، يعمل في سبيل هذا الهدف[1].

نشرت **البصير** في عدد 8 فبراير 1883 على صفحتها الأولى رسالة مفتوحة من الأفغاني يطلب من رئيس التحرير، خليل غانم، عدم المبالغة في التعرض للدولة العثمانية في جريدته. ويقول إن جريدة غانم الغراء يجب أن تتجنب أي طعن أو تجريح بالشرقيين، بعد أن "صاروا بعجزهم عن صيانة حقوقهم غرضًا لكل نابل، وطعمة لكل آكل، تستملك الأباعد بلادهم وتستعبد رجالهم وتستلب أموالهم". "ولا نجاة لهم من هذه المصيبة التي تقهر النفوس وتوجب الذل والخمول إلا بالتفافهم تحت راية واحدة على الذود عن حقوقهم". وعليهم أن يسعوا إلى "تشييد مباني الحكومات الباقية في الشرق، فإن الأجانب ما وضعوا أيديهم على بلد إلا عاملوا أهله معاملة الآلة". ثم يتهم خليل بأنه "حاد عن صراط السياسة القومية بتعرضه للدولة العثمانية، وكان عليه أن يفقه أن هذه الدولة في هذه الأيام، بمنزلة نظام لأجناس مختلفة من الشرقيين يحفظها عن التفرق والضياع، ويمكن كل جنس منها أن يسعى رويدًا رويدًا في إصلاح شؤونه... وإذا انقطع هذا النظام وتفرقت الكلمة، وتشتت الجمع، واستقلت كل طائفة لأمرها، فإنها لا تستطيع وقتئذ صون نفسها عن تطاول الأجانب". ولذلك يجب عليه "أن يتخذ لكبح شره الأجانب اتفاق كلمة العثمانيين مسلكًا لجريدته..."[2]. تعد هذه المقالة واحدة من أوائل أعمال الأفغاني المنشورة التي تدعو إلى وحدة المسلمين والعثمانيين خلف حكومة السلطان العثماني. وتجسد واحدًا من عدة مؤشرات على أن الأفغاني، حين يضطر إلى الاختيار بين الدعوة إلى الإصلاح وتعزيز القدرة الذاتية للعالم الإسلامي، فإنه يعطي الأولوية للثاني على الأولى. كان الأفغاني يتبع، في تحوله نحو الجامعة

---

1 قارن مع:
Irene L. Gendzier, *The Practical Visions of Ya'qub Sanu* (Cambridge, Mass., 1966).

2 **البصير** (باريس)، 8 فبراير.
في عدد 15 فبراير 1883 من **البصير**، يدافع غانم عن رأيه بإن الإصلاح والحكم الدستوري من الشروط المسبقة لدولة عثمانية قوية. يعيد الأفغاني توكيد موضوعه عن أهمية الوحدة حول قضية مشتركة في إقامة دولة قوية في فوائد الوحدة وحرم الفرقة في **البصير**، 26 أبريل، 1883.

الإسلامية وتأييد السلطان، سبيلًا طرقه أيضًا إصلاحيون وقوميون مسلمون آخرون في أواخر القرن التاسع عشر، مثل لهم اتحاد المسلمين واستقلالهم الهدف الرئيس. وبدا لكثير من الإصلاحيين المسلمين خارج الأراضي العثمانية، أن الاتحاد تحت راية السلطان أفضل دفاع ضد تعديات الغرب.

قرأ مقالات الأفغاني في أوائل عام 1883 تلاميذه السابقون في مصر الذين أصبحوا الآن في المنفى في بيروت بسبب دورهم في حكومة عرابي. ويبدو أنه لم يتصل بهم حين كان في الهند أو بعد ذلك[1]. والآن، زودت مقالاته التلميذين السابقين أديب إسحق وإبراهيم اللقاني بمعلومات عن مكانه وألهمتهما كتابة رسائل مطولة إليه من بيروت. تبلغ رسالة أديب إسحق الأولى، بتاريخ 10 فبراير 1883، الأفغاني بأنشطته السياسية وغيرها على مدى السنوات الثلاث الماضية، وتخبره بأن أبا تراب قد نفي مؤخرًا من مصر إلى بيروت بسبب توزيع نسخ من جريدة **أبو نظارة** تضم مقالًا للأفغاني، على الرغم من مسعى شريف باشا لإطلاق سراحه[2].

في 15 فبراير 1883، كتب إبراهيم اللقاني رسالة مطولة إلى الأفغاني استهلها بصفحة من المديح الذي يقترب من حد العبادة. تضمنت الرسالة تفاصيل عن كيفية مشاركة اللقاني وغيره من تلاميذ الأفغاني في إيقاظ مصر وفي الحوادث السياسية هناك. كما يصف معاناته في السجن بعد الاحتلال البريطاني، ومحاولة شريف باشا التدخل لصالحه، ولقاءه غير المتوقع مع أبي تراب في سجن الإسكندرية. وصلا معًا إلى بيروت وأصدرت الحكومة العثمانية أمرًا بعدم قبولهما في أراضي الدولة، لكنهما استأنفا القرار[3]. وفي رسالة بتاريخ 27 فبراير

---

1 **التاريخ**، ص 282. يعيد رشيد رضا نشر رسالة من الأفغاني في بور سعيد إلى محمد عبده يرجعها إلى تاريخ 1882؛ لكن يظهر تاريخ سبتمبر ومحتواها أن أرسلت عام 1891، حين كان الأفغاني في طريقة من البصرة إلى لندن.

2 تعرض **الوثائق** (ص 54-51، رقم 171) ترجمة فارسية للرسالة، لكن من دون صورة.

3 تضم **الوثائق** (ص 46-51، رقم 165) ترجمة فارسية للرسالة؛ أما الأصل فموجود في اللوحات 49-55، الصور 106-117. تعد هذه الرسائل والتقارير التي كتبها إبراهيم المويلحي (انظر الفصول اللاحقة) مصادر جديدة مهمة للحوادث المتعلقة بمصر بين عامي 1879-1885.

1883، يقول اللقاني: نظرًا إلى رفض "الدولة العلية قبولنا في ممالكها الشاهانية وتكليفها لنا بالخروج"، "رأينا أن نعجل بإحاطة علم مولانا [الأفغاني] بأننا لم نزل ولا نزال في بيروت... وإن لم يصدر من الدولة ما ينسخ أمرها الأول، وإنما كنا أرسلنا إلى الحضرة السلطانية... نسترحمها ونكشف لها أن الموت ولا الخروج من ظلها..."[1].

من بين الرسائل الأولى التي أعادت تأسيس الاتصال بين الأفغاني وتلاميذه المصريين نتيجة معرفتهم بمكانه، واحدة من محمد عبده بتاريخ 14 مارس 1883 "يصف فيها أستاذه السيد بما يشبه كلام صوفية الحقائق..." ويبالغ في مدحه وإطنابه. أعاد رشيد رضا نشر الرسالة، وترجم إيلي قدوري فقرات الإعجاب الصوفية[2]. وإضافة إلى هذه الفقرات، تثير الرسالة الاهتمام بسبب اتهام بعض من أتباع الأفغاني-أديب إسحق، وسليم النقاش، وسعيد البستاني وشخص آخر- بالخيانة من دون تقديم تفاصيل. يقول عبده: "لولا أطفال لنا رضع، ونساء لنا طوع، أبينا لهم الذل وأنفنا لهم الضيم...لكنت أول من تلقاك في مدينة باريس..". وفي إشارة ملتبسة، يقول عبده إنه لا يتكدر "مما أشرت إليه في كتابك إلى أبي تراب، حيث طعنت في ثقتك بالناس أجمعين، وبالغت حتى سحبت الطعن إلي وإلى إبراهيم أفندي...". ويضيف بأن "ما حكم به سيدي [الأفغاني] على المصريين من سلب الوفاء قد تتضافر عليه الأدلة...غير أنا لسنا من أولئك". ويختتم رسالته بطلب صورة فوتوغرافية جديدة للأفغاني: "...فقد كان عندي نسختان إحداهما كانت في بيتي... والأخرى استجدانيها سعد أفندي زغلول، فأما الأولى فقد أخذها أعوان الضبطية [الشرطة] عندما أودعت السجن"، إلى جانب كتاب الماسونية بخط الأفغاني، "والأخرى تركتها عند محسوبكم سعد أفندي زغلول". كما يطلب أن "يتفضل مولانا بأن يتابع إلينا ما ينشره من الفصول السياسية والأدبية في الجرائد... فقد أعددنا دفاتر كثيرة لنقل ما يوجد منها في أي

---

1 في **الوثائق** (ص -51،52، رقم 166) ترجمة فارسية، والأصل في اللوحات 55-57، الصور 118-121.

2 قدروي، **الأفغاني**، الملحق 1، ص 66-69. يلاحظ قدوري أن نسخة الرسالة في **التاريخ**، ج 2 (الطبعة الثانية)، ص 599-603، لا بد أن تكون مسودة محمد عبده، بينما تضم **الوثائق** (اللوحتان 63-64، الصور 134-137) النسخة التي تسلمها الأفغاني.

جريدة، وكتبنا ما نشر في **النحلة**، وأول ما نشر في **البصير**...". ثم يقول إن أعيان المسلمين في بيروت قد استقبلوهم، وأن عبد القادر الجزائري (الزعيم الشهير للثورة الجزائرية على الفرنسيين، المنفي في سوريا، حيث توفي في مايو 1883) قد أمر ابنه بالاجتماع به، وأنهم جميعًا أثنوا على جمال الدين. ويلاحظ أبو تراب في رسالة أخرى أنه يعمل هو ومحمد عبده على ترجمة مقال النيتشرية[1].

لسوء الحظ، لم يحتفظ الأفغاني عادة بنسخ من رسائله، ولذلك لا نعرف إجاباته التي أرسلها إلى بيروت، لكننا نستطيع أن نستدل على بعض من ملاحظاته من رسائل أتباعه. إذ كثيرًا ما تحدث التلاميذ الذين عرفوه في مصر بالسوء أحدهم عن الآخر في رسائلهم إلى الأفغاني، وربما تشمل هذه التقارير واحدًا من مصادر الملاحظات السلبية التي ذكرها محمد عبده في رسالته فيما يتعلق به وبإبراهيم اللقاني. في الفترة اللاحقة مباشرة على طرد الأفغاني من مصر، تفرقت السبل السياسية بتلاميذه. فقد أغلق رياض باشا صحيفة أديب إسحق، **مصر**، فذهب إلى باريس حيث أصدر صحيفة ناطقة باسم جماعة شريف باشا الدستورية، بدعم محتمل من الخديوي السابق إسماعيل، هاجمت رياض باشا. أما إبراهيم المويلحي، المرتبط بإسماعيل فقد أصبح سكرتيره الخاص بعد إجباره على التنازل عن العرش، وشن حملة دعائية للدفاع عنه حين كان في المنفى. من ناحية أخرى، عمل محمد عبده بعد نفيه إلى قريته، في حكومة رياض باشا التي شكلت عقب طرد الأفغاني. ومع أن عبده وإسحق وغيرهما من تلاميذ الأفغاني عملوا معًا في المراحل المتأخرة من الحركة العرابية، فإن اختلافاتهم السابقة ربما تساعد في تفسير كلامهم القاسية بعضهم ضد بعض في رسائلهم إلى الأفغاني[2]. وتشير رسائلهم إلى تنافسهم على الفوز بحظوة الأفغاني، ويتضح من ذهاب

---

1 **الوثائق**، اللوحات 39، 63-64، الصور 86، 134-137. هذه هي الترجمة التي أصبحت معروفة باسم **الرد على الدهريين**، وعلى الرغم من الاختلافات عن الأصل، فقد أصبحت النسخة المعيارية المعتمدة بالعربية، وغدت أساس ترجمة غويشون الفرنسية (انظر الهامش 21 أدناه).

2 قارن مع: قدوري، **الأفغاني**، ص 32، و**الوثائق**، ص 34-69، والصور المشار إليها هناك. يعمل روجر ألان على سيرة لإبراهيم المويلحي وابنه محمد سوف تعرض تفاصيل عن علاقاتهما مع الخديوي السابق إسماعيل والسلطان عبد الحميد.

عبده إلى باريس وتعاونه مع الأفغاني عام 1884 أنه بقي، على الرغم من الملاحظات السلبية التي ربما كتبها عنها، التلميذ المفضل والمساعد الموثوق.

يبدو نشاط الأفغاني في باريس بين عامي 1883 و1884 صحفيًّا في المقام الأول -أو على الأقل، النشاط الذي بقيت عنه معظم المعلومات. في عام 1883، لم يكتف بالكتابة للجريدتين العربيتين الصادرتين في باريس، اللتين أسسهما غانم وصنوع فحسب، بل لمختلف الصحف الفرنسية أيضًا. تشير وثائق وزارة الخارجية البريطانية إلى أنه كان رئيس تحرير مشاركًا في جريدة **أبو نظارة**. ومع أن ذلك لا يبدو صحيحًا بالمعنى الرسمي، فإن يوميات بلنت توضح أن الأفغاني وصنوع جمعتهما علاقة وثيقة في هذه الحقبة[1]، وربما أثر في محتوى جريدة صنوع. على أي حال، تقاسم الاثنان وجهة نظر تعادي البريطانيين، وتؤيد العثمانيين، وتساند النزعة الوطنية المصرية، بحيث يصبح من غير المجدي محاولة فصل/ وتحديد الحجم الدقيق لتأثيره في جريدة صنوع. ويتضح من وثائق وزارة الخارجية البريطانية أن الأفغاني زاد توزيع **أبو نظارة**، ولاسيما في الهند[2].

المناظرات مع إرنست رينان

أشهر كتابات الأفغاني الصحفية بالفرنسية مقال **الرد على رينان** (18 مايو 1883)، الذي كتبه ردًّا على محاضرة ألقاها إرنست رينان في السوربون حول **الإسلام والعلم**، ونشرت في مجلة (*Journal des Debats*) بتاريخ 29 مارس 1883. ثم كتب رينان نفسه ردًّا على رد الأفغاني (19 مايو 1883) بعد أن اجتمع به قبل نحو شهرين من خلال غانم، الذي كان يكتب، مثل رينان، في المجلة. ذكر رينان أن "قلة من الأشخاص الذين التقيت بهم تركوا في نفسي انطباعًا بالقوة التي تركها لقاؤه. إن الحوار الذي دار بيننا هو الذي دفعني غالبًا إلى

---

1 Blunt, *Gordon at Khartoum*.

اليوميات المتعلقة بصنوع، في مواضع متفرقة.

2 الخارجية 60/ 594، مراسلات عام 1883، في مواضع متفرقة.

اختياره موضوعًا لمحاضرتي في السوربون: العلاقة بين الروح العلمية والإسلام"[1]. ويمضي رينان، كما نشير لاحقًا، في إطراء الأفغاني بوصفه مفكرًا عقلانيًّا زميلًا.

تعرض الحوار بين الأفغاني ورينان إلى التشويه والتحريف من بعض الذين لم يقرؤوا **الرد على رينان** وافترضوا أن الأفغاني قال بالتأكيد إن الإسلام يشجع الروح العلمية، نظرًا إلى أن رينان اتهم الإسلام بمعاداة العلم. لا يمكن لأي جزء من رد الأفغاني الفعلي أن يفسر بهذا المعنى ولو من بعيد، مثلما تظهر قراءة النص الكامل. كان الأفغاني في **الرد**، واضحًا مثل رينان، حول عداء الدين الإسلامي للروح العلمية، ونزاعه مع رينان اعتمد على نقاط مختلفة تمامًا، نقاط قبلها رينان إلى حد بعيد في رده على الرد.

كان رينان قد ذكر في محاضرته أنه "لم يكن هناك شيء أكثر غرابة عن مسامع المسلمين في قرنهم الأول من الفلسفة والعلوم"، وأن العلم والفلسفة لم يدخلا عالم الإسلام إلا من خلال المصادر غير العربية. ولذلك فإن "هذا المجموع الفلسفي الذي تعودنا أن نطلق عليه صفة العربي لأنه مدون بالعربية... هو في الحقيقة تراث إغريقي أو ساساني". ولا يوجد سوى واحد عربي بالولادة، الكندي، من بين فلاسفة الإسلام العظام. ومن المغالطة "أن نسب الفلسفة والعلوم العربية للجزيرة العربية، فكأننا حينئذ ننسب إلى مدينة روما... الأدب المسيحي اللاتيني...ومجموع أعمال عصر النهضة وعلوم القرن الخامس عشر... لأن ذلك كله دون باللغة اللاتينية...". في حجة رينان، كما لاحظ الأفغاني في **الرد**، فكرتان أساسيتان: الأولى عرقية: "الاستدلال على أن الأمة العربية تبغض في طبعها الفلسفة وعلوم ما بعد الطبيعة"، وأن هذه الموضوعات لم تتقدم في العالم الإسلامي إلا بواسطة غير العرب (من ذوي الأصول الآرية في الحقيقة، وإن لم يذكر رينان ذلك صراحة). والثانية أن "الديانة الإسلامية هي في جوهرها ديانة تناقض تقدم العلوم". هذا الجوهر كان مهيمنًا حين حكم العرب، ثم الترك، ولم يتمكن المسلمون من التغلب عليه مؤقتًا وبطريقة غير حاسمة إلا أثناء الحقبة القصيرة التي قويت فيها التأثيرات الإغريقية والفارسية. صحيح أن رينان يعادي

1 Ernest Renan, *Oeuvre completes*, Vol. I (Paris, 1947), p. 961.

جميع العقائد الدينية الدوغمائية، لا العقيدة الإسلامية وحدها، لكن ليس صحيحًا، مثلما زعم، أنه يقول عن الإسلام ما يمكن أن يقوله عن أي دين آخر. كان واضحًا في هذه النقطة. إذ يؤكد أن "الإسلام هو الاتحاد الكامل بين الروحي والزمني، وهو سلطان العقيدة، وهو أشد ما حملت الإنسانية على عاتقها من الأغلال"[1].

يبدو أن **الرد على رينان** كتب أولًا بالعربية ثم ترجم إلى الفرنسية[2]. ولا بد من الافتراض أن ذلك ينطبق على جميع مقالاته الفرنسية، أو أن أسلوبها قد صحح على أقل تقدير، نظرًا إلى وجود العديد من الشهود على حقيقة أن لغة الأفغاني الفرنسية المنطوقة والمكتوبة لم تكن سليمة. لكن ليس ثمة سبب يدعو للاعتقاد بأنها غير دقيقة؛ لأن الأفغاني سرعان ما تمكن من قراءة الفرنسية بطريقة جيدة، ولم يسجل أي شكوى من أسلوب ترجمة **الرد**.

من اللافت في رد الأفغاني أنه أكثر انسجامًا من جوانب عديدة مع أفكار القرن العشرين مقارنة بحجة رينان الأصلية. فهو يرفض فكرته العنصرية ويضع مكانها رأيًا ارتقائيًّا أو تطوريًّا للشعوب. يذكر رينان، كما يقول الأفغاني، أن الدين الإسلامي يناقض العلم والفلسفة. لكن الأفغاني يشير إلى أنه "لا توجد بين الأمم أمة قادرة منذ النشأة أن تتبع طريق العقل المحض" أو تقبل العلم أو الفلسفة. تدعم هذا الرأي الثوري الحديث بالحجج التي أتت من أكثر المتشككين بالتفكير الفلسفي في العالم الإسلامي. إذ إن جميع الأمم والشعوب "عاجزة عن استجلاء العلل وتبين الآثار... أو التمييز بين الخير والشر" من أجل إدراك أسباب السعادة. ولذلك "برز حينئذ بين الناس معلمون [أنبياء] لئن لم يكونوا قادرين على حملها على اتباع سبيل العقل"، فقد وجدوا وسيلة لتمدينها وفرض الطاعة للسلطة من خلال نسبة أفكارهم إلى الله:

> إن الإنسان لما كان جاهلًا في بدئه بعلل الحوادث المحيطة به وأسرارها فقد رام تسليم أمره إلى المعلمين يتبع إرشادهم ويخضع لأوامرهم. ففرضت عليه

---

1 Ernest Renan, *l'Islamisme et la Science* (Paris, 1883), p. 17.

2 قدوري، **الأفغاني**، ص 41.

> الطاعة للكائن الأسمى الذي نسب إليه هؤلاء المعلمون كل الأحداث، ومنعوا أن يجادل في الخير والشر. إنا أسلم أن الإنسان قد أخضع بذلك إلى أثقل استعباد وأكبر ازدراء. لكن هل ينكر أحد أن ذلك التهذيب الديني، سواء أكان مسيحيًا أم إسلاميًا أم وثنيًا، هو الذي كان مرشد الأمم للخروج من مجال التوحش والارتقاء في طريق المدنية؟[1]

يتابع الأفغاني الحجة الارتقائية، ليعترف بتفوق المناخ الفكري الغربي الحديث، لكنه ينسبه إلى حقيقة أن المسيحية سبقت الإسلام في الارتقاء:

> أليست الأديان جميعًا تشترك في التعصب، كل بطريقته الخاصة؟ خذ مثلًا الديانة المسيحية، وأقصد الناس الذين اتبعوا تعاليم هذه الديانة وتكيف سلوكهم بأحكامها. لقد خرجت من الطور الأول الذي أشرت إليه وهي تتقدم بخطى سريعة في طريق العلم والتطور بعد أن أصبحت حرة مستقلة. أما المجتمع الإسلامي فلم يتخلص إلى الآن من وصاية الدين. وكلما تذكرت أن الديانة المسيحية سبقت الإسلام بقرون إلا واعتراني الأمل في أن تحطم الأمة الإسلامية يومًا أغلالها وتتقدم شامخة في طريق المدنية على شاكلة الغرب الذي لم تثنه عن ذلك العقيدة المسيحية رغم صرامتها وتعصبها.
>
> لن أقبل أن يستثنى الإسلام من هذا المسار، وأنا أدافع هنا في وجه السيد رينان عن قضية مئات ملايين البشر الذين سيقبعون في غياهب التوحش والجهل لولا هذا الأمل، ولا أدافع عن قضية الدين الإسلامي.
>
> أقر بأن الإسلام حاول خنق العلم وعرقلة تطوره... لكن الديانة المسيحية لم تكن على علمي براء مما يشبه هذا، فرؤساء الكنيسة الكاثوليكية... لم يلقوا أسلحتهم إلى الآن في المعركة ضد العلم.

1 "Response de Jamal ad-Din al-Afghani a Renan," in *Refutation*, pp. 176-177.

لا يجادل الأفغاني في رأي رينان بأن المسلم مستعبد للعقيدة الدوغمائية – بل عبر عنه بأسلوب أقوى:

> والمؤمن... مدعو إلى الابتعاد عن طلب الحقيقة العلمية التي هي حقيقة الحقائق... فو مثل الثور المقرون إلى العربة، إنه مقرون إلى العقيدة مستعبد لها مدفوع أبدًا إلى السير في المنهاج الذي خطه له الفقهاء. كما نراه مقتنعًا بأنه دينه حاو كل الأخلاق والعلوم فلا يرى حاجة إلى التطلع إلى مصدر غيره، ولا يشعر بفائدة في أن يرهق نفسه بتفكير يبدو غير ذي جدوى بعد أن ساد لديه اليقين بأنه يمتلك كل الحقائق... إن الخشية من لفح الحيرة تجعله نفورًا من إعمال العقل[1].

يلاحظ الأفغاني بعد ذلك، باختصار شديد، أن المسلمين أثبتوا ولعهم "بالعلوم، العلوم جميعًا ومنها الفلسفة...".

وفيما يتعلق بفكرة رينان الثانية، "بغض الأمة العربية بطبعها الفلسفة وعلوم ما بعد الطبيعة"، قد يبدو اليوم أن الأفغاني تفوق في حجته. فهو يصيب حين يلاحظ أن "الأمة العربية... أخذت تسير في طريق التقدم العلمي والذهني في سرعة لا تعادلها إلا سرعة الفتوحات، فاستوعبت بخلال قرن كل العلوم الإغريقية والفارسية التي كانت في منشئها قد تطورت ببطء وامتد تطورها قرونًا... فتقدمت العلوم تقدمًا مدهشًا... وشملت كل مجتمعات العرب والمجتمعات الخاضعة لسلطانهم"، ثم نقلوها بعد ذلك إلى الغرب المسيحي. ومع أنه يقر بأن الشعوب التي تتكلم وتكتب بلغة ثانية، مثل الفرس، لا يحق لنا أن نسميها عربية، فإنه يلاحظ أن إنكار انتماء الشعوب التي تكون لغتها الأولى المكتوبة والمنطوقة هي العربية، إلى العائلة العربية الكبرى، وربطها بدلًا من ذلك بأسلافها البعيدين، يخالفان الممارسة المعتادة أو المنطقية. كما أن كثيرًا من الشعوب المتميزة بالذهنية الفلسفية

---

1 *Ibid.*, pp. 177-178.

الهيلنستية التي فتح العرب أراضيها كانت سامية ولذلك كانت على علاقة بالعرب وعلى دراية باللغة العربية حتى قبل أن تتعرب.

وإذ يرفض الأفغاني الجانب العنصري في حجة رينان، ويقدم حجة ارتقائية، فإنه يبدو مع ذلك على المستوى ذاته من التشديد على معاداة الدين الإسلامي للعلم والعقل. لكنه يشير إلى أن جميع الديانات تقاسمه هذا العداء. ثم يختتم بالقول:

> بيد أنه يمكن التساؤل كيف انطفأت جذوة الحضارة العربية بعد أن أبهرت العالم بضيائها؟ وكيف ظل هذا المشعل منطفئًا والعرب غارقين في لجج الظلام؟
>
> هنا تبدو الديانة الإسلامية مسؤولة، فمن الواضح أنه حيثما حلت فقد خنقت العلم، وأعانها الاستبداد إعانة كبرى على تحقيق مقاصدها. يروي السيوطي أن الخليفة الهادي أعدم في بغداد خمسمائة فيلسوف ليطهر الإسلام من جرثومة العلم في بلاد المسلمين. وإذا سلمنا أن هذا المؤرخ قد بالغ في عدد الضحايا، فلا مجال لإنكار أن هذه المجزرة قد حدثت وأنها تمثل لطخة في جبين هذه الديانة وفي تاريخ الأمة. لكن أراني قادرًا على أن أجد في ماضي الديانة المسيحية حوادث من هذا القبيل. إن الديانات كلها تتشابه وإن تعدد أسماؤها ولا مجال للتوافق أو التوفيق بينها وبين الفلسفة. فالدين يفرض على الإنسان عقائد والفلسفة تحرره منها أو من بعضها. كيف يمكن والحال هذه أن يتوافقا؟... تلك هي سنة الأديان، كلما سادت وقويت اتجهت إلى إلغاء الفلسفة، وكذلك تسلك الفلسفة إذا آلت إليها السيادة. وسيستمر الصراع بين العقيدة والنظر الحر وبين الدين والفلسفة استمرار التاريخ الإنساني. إنه صراع شديد أخشى ألا تكون الغلبة فيه دائمًا للنظر الحر، فالعقل لا يوافق الجماهير وتعاليمه لا يفقهها إلا نخبة المتنورين. والعلم، على ما به من بهاء، لا يرضي الإنسانية كل الإرضاء وهي المتعطشة إلى المثل

العليا التواقة إلى التحليق في الآفاق المبهمة البعيدة التي لا عهد للفلاسفة برؤيتها أو ارتيادها[1].

تجسد هذه المقالة واحدًا من أكثر المؤشرات إثارة على أن الأفغاني كان أبعد ما يكون عن الإيمان الديني المستقيم كما يزعم بعض كتاب سيرته. كما يضم **الرد** تفسير السبب الذي جعل الأفغاني يتزيا أحيانًا بلبوس الإيمان الديني المتشدد. إذ إن الجماهير لا تحركها إلا الحجج الدينية، بينما يمكن للحجج العقلية والعلمية الأكثر صدقًا أن تجتذب نخبة صغيرة (ولذلك فهي غير مؤثرة سياسيًّا). لقد عبر الأفغاني عن آراء الفلاسفة المسلمين حين قدم الدين التقليدي باعتباره وسيلة مفيدة للحفاظ على أخلاق جماهير العامة وخضوعها. وعبقريته هي التي تمكنت من تكييف الإسلام ليلائم الاحتياجات والشروط الجديدة والمتغيرة تغيرًا جذريًّا وإدخال أفكار حديثة من دون التخلي عن تلك المتضمنة في النظرة العامة الأكثر تقليدية أو خرقها.

تضمن **الرد** إشارة إلى علم الأفغاني بمصير الفلاسفة المسلمين في القرون الوسطى. فمع أنهم كانوا على استعداد للقبول بفائدة التشدد الديني للعوام، لكن لم يسمح لهم بالبحث عن الحقيقة، بل تعرضوا لهجوم الحكام ورجال الدين والمتشددين. ولذلك يبدو الأفغاني متشائمًا من الانتصار النهائي للنظر الاستقصائي الحر. فهو عرضة للقمع من أولئك الذين يضعون الإيمان فوق العقل ومن حلفائهم الزمنيين، ولا يفهمه سوى نخبة صغيرة، بينما ستبقى جماهير العامة دومًا راغبة في الحديث عن العالم الآخر الذي لا يمكن للعقل الوصول إليه. لكن نستطيع أن نأمل بالقدرة على إصلاح الدين الإسلامي في نهاية المطاف مثلما حدث للمسيحية، وتقليص القوة القامعة للعقيدة الدوغمائية المعادية للعلم، بينما تترك الجماهير كما هو مفترض مع ما يكفي من الإيمان الديني والأوامر والنواهي لإرضاء ما تتوق إليه وإبقائها تحت السيطرة.

---

1 *Ibid.*, pp. 183-185.

لا يعني ذلك كله القول إن حجج الأفغاني كلها متسقة على الدوام. فحتى ضمن الرد، ثمة تأرجح بين تفاؤل الإصلاحي أو الثوري في الفقرات الأولى، وتشاؤم الفلاسفة المسلمين من الحلقة الضيقة المقيدة لمن يستطيعون فهم الحقيقة والعلم في نهاية المقالة. لكن يجب ألا نتعجب من الميول المتناقضة داخل فرد معقد يواجه مشكلات مستعصية على الأرجح في عصره، واندفاعته من القرون الوسطى إلى العصر الحديث، بل نستطيع تفسيرها. فإذا بدا الأفغاني متشائمًا من احتمال جذب الجماهير باسم أي شيء آخر سوى الدين، واعتقد على غرار الفلاسفة بأن الحجج العقلية البرهانية لا يفهمها سوى "قلة من النخبة"، فإن ذلك كله يفسر السبب الذي جعله يستخدم الدين في دعواته السياسية في الجوهر. إذ إن **الرد على الدهريين** يشدد على الإنجازات الدنيوية في صدر الإسلام، بينما يؤكد **الرد على رينان** جانبًا آخر - التصلب العقيدي الدوغمائي في العصور المتأخرة. لكننا نستطيع القول، بمعنى من المعاني، إن الأفغاني يقدم عرضًا أحادي الجانب في كل منهما، يعد صحيحًا ضمن نطاق حدوده الخاصة. كما يصح القول إن المحفز الديني-الإيديولوجي في صدر الإسلام مثل عاملًا مهمًّا في الازدهار المبكر للحضارة، لكن من ناحية أخرى، أدى تصلب العقيدة الدوغمائية إلى الانحطاط ثم الركود فيما بعد.

تجاهلت جميع المناقشات والدراسات التي تناولت الأفغاني حتى وقت قريب **الرد على رينان**، أو تعاملت معه باعتباره ردة أو سقطة مؤقتة، أو سعت وراء معتقدات الأفغاني الحقيقية في كتاباته التي استهدفت عامة المسلمين أو في سيرة محمد عبده الاعتذارية. صحيح أن كتابات الأفغاني المدافعة عن الإسلام تشكل جزءًا أكبر من المقالات الأخرى، مثل **الرد على رينان**، لكن مثلما رأينا في تحليل **الرد على الدهريين**، لم تضم حتى الكتابات المدافعة عن الإسلام في المحتوى سوى جزء صغير يمكن اعتباره دينيًّا بحق، فهي مصممة لتحقيق الوحدة والتضامن على الصعيد السياسي. إضافة إلى ذلك كله، يجب أن يكون قد ثبت الآن بالأدلة اعتقاد الأفغاني، كحال عديد من الفلاسفة والمفكرين المهرطقين في العالم الإسلامي، أن من الأنسب عدم التعبير بصدق، شفاهة أو كتابة، عن المعتقدات الحقيقية، إن كان ذلك

سيؤدي إلى هدف مرغوب. إذ يجب أن نسعى وراء المعتقدات الحقيقية لشخص مثل الأفغاني في كلامه أمام أقرب أتباعه وتلاميذه وفي كتاباته الموجهة إلى النخبة. كان **الرد على رينان** موجهًا إلى مثل هذه النخبة بالضبط، الجمهور الغربي، ومن المهم في دلالته أنه كثيرًا ما قدم خطأً في اللغات الشرقية باعتباره دفاعًا عن الدين الإسلامي. وإذا كان **الرد على رينان** لا يمثل معتقدات الأفغاني الحقيقية، فإن من المستحيل تقريبًا تصور لماذا يعرض نفسه في مقال منشور لهجوم إضافي محتمل من المسلمين السنة المتشددين. كان باستطاعة الأفغاني الاكتفاء بملاحظة أمجاد العرب المسلمين وإنجازاتهم العلمية في الماضي وتوكيد أن الإسلام الحقيقي تعرض للتشويه والتحريف في القرون الأخيرة، لكنه اختار مهاجمة الدين الإسلامي. يظهر **الرد على رينان** عمل عقل متقدم في نظرته الارتقائية للتاريخ، ودفاعه المتوازن عن إنجازات العرب والمسلمين، وتقديره للصراع بين العلم والدين.

يشير رد رينان على **الرد**، الذي نشر في المجلة ذاتها بتاريخ 19 مايو 1883، إلى الانطباع الشخصي الذي تركه الأفغاني في هذا الرجل العقلاني والمفكر الحر البارز، باعتباره على شاكلته. قبل رينان التحسين الذي أضافه الأفغاني على حجته بتخليصها من التضمين بأن الإسلام دين أسوأ حتى من المسيحية. وكثيرًا ما استشهد الكتاب الشرقيون بجمل قليلة من إطراء رينان للأفغاني، لكن المفيد أكثر الاستشهاد بملاحظات رينان برمتها (السطر الأول منقول من كتاب **الإسلام والعلم** بعد نشر المحاضرة على شكل كتاب).

بعد أن رد شيخ أفغاني أريب وذكي إلى حد لافت بملاحظات على محاضرتي الآنفة، رددت في اليوم اللاحق، في المجلة نفسها، كما يأتي:

> طالعت أمس بما هي جديرة به من اهتمام الأفكار النبيهة التي قدمها الشيخ جمال الدين حول محاضرتي الأخيرة بالسوربون. لا شيء أكثر فائدة من أن ندرس وعي الآسيوي المستنير وهو يعبر عن نفسه بصدق وأصالة. والإنصات إلى الأصوات المتباينة وهي تنبعث من أنحاء العالم للدفاع عن العقلانية يدفع إلى الاعتقاد بأن البشر لئن فرقت بينهم الأديان قد وحد بينهم

العقل. ووحدة العقل البشري هي النتيجة العظمى والمسلية التي يسفر عنها الصدام السلمي بين الأفكار...

يقول رينان إنه التقى بالأفغاني قبل نحو شهرين (في مارس 1883 على الأرجح) بعد وقت قصير من وصوله إلى باريس. ويتابع معبرًا بأسلوب أكثر صراحة عن رأيه العرقي/ العنصري بأن "الآريين" وحدهم من بين المسلمين يمتلكون روحًا علمية وفلسفية:

قلة من الأشخاص الذين التقيت بهم تركوا في نفسي انطباعًا بالقوة التي تركها لقاؤه. وقد كانت محادثتي معه آنذاك الدافع الأكبر لاختياري العلاقة بين الروح العلمية والدين الإسلامي موضوعًا لمحاضرتي بالسوربون. إن الشيخ جمال الدين رجل أفغاني قد تحرر كليًّا من المسلمات الإسلامية وهو ينتمي إلى الأعراق النشطة لشمال إيران المجاورة للهند، فهناك تتواصل الروح الآرية القوية تحت حجاب رقيق من الإسلام الرسمي. وهو البرهان الساطع على المصادرة الكبرى التي وضعناها ومفادها أن قيمة كل دين تتحدد بقيمة الأعراق التي تعتنقه. كانت ترشح من جمال الدين حرية الفكر ونبل الطباع، فخلت وأنا أتحدث إليه بأني أجالس أحد معارفي القدامى وقد بعث حيًّا. لقد رأيت فيه ابن سينا وابن رشد وغيرهما من كبار الملحدين الذين مثلوا لمدة خمسة قرون تراث العقل الإنساني. كان الفارق يبرز أمامي بجلاء كلما قارنت هذا الحضور القوي بالصور التي تبدو عليها البلدان الإسلامية بعد فارس. فهي بلدان اختفت فيها أو تكاد الروح الفلسفية والعلمية. إن الشيخ جمال الدين هو أفضل مثال يمكن تقديمه للصمود العرقي ضد الغزو الديني...

إني لا أرى في المقال العالم الذي كتبه الشيخ إلا مسألة واحدة هي محل خلاف بيننا. إذ يرفض الشيخ التمييز الذي يدفع إليه النقد التاريخي في هذه الظواهر المعقدة التي تدعى الإمبراطوريات والغزوات... ليس كل ما كتب باللاتينية هو من أمجاد روما، ولا كل ما كتب باليونانية هو تراث إغريقي، ولا كل ما كتب بالعربية هو إبداع عربي، ولا كل ما حصل في المجتمعات المسيحية

هو من نتاج الدين المسيحي، ولا كل ما حدث في البلدان الإسلامية هو من ثمرات الإسلام... فالتمييز الذي دعونا إليه ضروري كي لا نجعل من التاريخ نسيجًا من الأفكار التقريبية والالتباسات.

بدا للشيخ أني لم أكن عادلًا في مسألة أخرى؛ إذ لم أتوسع في تأكيد أن كل أديان الوحي تعادي العلم الوضعي وأن المسيحية في هذا المجال ليست بأقل ذنبًا من الإسلام. هذا أمر لا يرقى إليه الشك. لم يكن مصير غاليليو مع الكاثوليكية بأفضل من مصير ابن رشد بين المسلمين...

وهكذا، يبدو أن رينان يتراجع، تحت تأثير الأفغاني، عن استفراد الإسلام وحده بالقدح والذم، مع أن ملاحظاته السابقة تعبر عن تحيز مسبق ومستمر ضد المسلمين. ثم يقول إنه كثيرًا ما ذكر ضرورة

... أن يتحرر العقل من كل عقيدة غيبية إذا رغب في تسخير طاقاته في وظيفتها الرئيسة، أقصد تشييد صرح المعرفة الوضعية. ليس المطلوب هدمًا عنيفًا ولا قطيعة قاسية. ليس القصد أن يتخلى المسيحي عن المسيحية ولا المسلم عن الإسلام. إنما المطلوب أن يشترك المستنيرون في المسيحية والإسلام من أجل بلوغ وضع "اللامبالاة الرفيقة" حيث تفقد العقائد الدينية شراستها. لقد تحقق هذا الوضع في نصف العالم المسيحي تقريبًا ونأمل أن يتحقق مستقبلًا في الإسلام. ومن الطبيعي أن أكون أنا والشيخ في طليعة المرحبين عندما يحدث ذلك.

... سوف يبرز أشخاص متميزون (القليل منهم سيبلغ تميز الشيخ جمال الدين) وسوف ينفصلون عن الإسلام كما انفصلنا نحن عن الكاثوليكية. بعض البلدان سوف تبتعد بمرور الوقت عن الشريعة، لكن أشك في أن تحظى النهضة الإسلامية بتأييد الإسلام الرسمي.

أخيرًا، يصيب رينان حين يلاحظ أن الأفغاني وفر حججًا إضافية لصالح المسألتين الأساسيتين اللتين عرضهما:

> وقد بدا لي أن الشيخ جمال الدين قد قدم حججًا قوية لأطروحتين أساسيتين مما قصدت الدفاع عنه: الأولى أن الإسلام لم ينجح في النصف الأول من عهده في إيقاف تدفق الحركة العلمية في المجتمعات الإسلامية، والثانية أنه خنق هذه الحركة في النصف الثاني من عهده فحاق به شر ما أقدم عليه[1].

على القدر ذاته من الأهمية، فيما يتعلق باقتراح أن رد الأفغاني مثل معتقداته الحقيقية، رسالة من محمد عبده في بيروت إلى الأفغاني بتاريخ 14 يونيو 1883 -بعد شهر من نشر **الرد** (لخص إيلي قدوري الرسالة وترجم جزءًا منها):

> تبدأ الرسالة بتلك التعابير الإطرائية التي تقترب من العبادة... التي قدمت عينة منها. ثم يتابع عبده ليقول: بلغنا ما نشر في **الدبا** [*Journal des Debates*] من دفاعكم عن الدين الإسلامي (يا لها من مدافعة) على مسيو رينان، فظنناها من المداعبات الدينية تحل عند المؤمنين محل القبول، فحثنا بعض الدينيين على ترجمتها لكن حمدنا الله تعالى إذ لم يتيسر له وجود أعداد **الدبا** حتى ورد كتابكم واطلعنا على العددين (من المفترض أنهما العددان الصادران بتاريخ 18 و 19 مايو 1883، اللذان ضما رد الأفغاني ورد رينان عليه)، ترجمهما لنا حضرة الفاضل حسن أفندي بيهم فصرفنا صاحبنا الأول عن ترجمتها، وتوسلنا في ذلك بأن وعدناه أن الأصل العربي سيحضر فإن حضر فلا لزوم للترجمة، فاندفع المكروه والحمد لله... نحن على سنتك القومية: لا نقطع رأس الدين إلا بسيف الدين...[2].

---

1 Renan, *Oeuvres completes*, I, 960-965.

2 قدوري، **الأفغاني**، ص 44-45. الأصل في **الوثائق**، الصور 138-140. ثمة قراءة بديلة للجملة الأخيرة: " لا تقطع...".

لا تبقي رسالة محمد عبده أي شك في أن النص الفرنسي يعبر بصدق عن فكر الأفغاني، بينما يشير ارتياحه من عدم توفر عددي المجلة قبل وصول رسالة الأفغاني إلى أنها حذرت من مغبة الترجمة العربية. يتابع عبده ليقول: "لو رأيتنا لرأيت عبادًا ركعًا سجودًا لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون" (وفقًا "لسنة [الأفغاني] القويمة: لا نقطع رأس الدين إلا بسيف الدين"). وبغض النظر عن المعنى الدقيق لما قصده عبده بهذه العبارة، لا نستغرب كثيرًا أن ينزعج من الترجمة المقترحة، كما حدث له بعد ذلك بسبب سيرة الأفغاني التي كتبها سليم العنحوري عام 1885، ونسبت إلى الأفغاني رأيًا متشككًا وعقلانيًّا وارتقائيًّا في الدين، سمعه العنحوري في/ومن مصر، ووصفته بتعابير تشبه كثيرًا تلك التي استخدمها في **الرد على رينان**. ومثلما سارع محمد عبده عام 1883 إلى وقف ترجمة سوف تلحق الضرر بسمعة الأفغاني الدينية، كذلك سارع في عام 1885 إلى إقناع العنحوري بالتراجع عن روايته، ونشر سيرته الاعتذارية التي تدافع عن الأفغاني وتشدد على التزامه الدين الإسلامي[1].

يختلف رد الأفغاني على رينان اختلافًا لافتًا عن الكتاب التركي الذي ألفه نامق كمال أحد العثمانيين الشباب حول الموضوع نفسه. كان **الرد (التركي) على رينان** عملًا اعتذاريًّا يدافع عن المنجزات العلمية والفلسفية للعرب والمسلمين وينتقد الغرب. سجلت وثائق معاصرة ردة الفعل السلبية القوية من المسلمين المتدينين الذين قرؤوا رد الأفغاني في ثمانينيات القرن[2]. لكن لم يشتهر **الرد** على نطاق واسع في العالم الإسلامي، ورجحت أفعال الأفغاني وكتاباته دفاعًا عن وحدة المسلمين واستقلالهم على الشائعات السلبية عنه برأي معظم جمهوره المسلم، وهي حقيقة يمكن تفهمها.

---

1 **التاريخ**، ص 49-51.

2 وردت الوثائق في **باكدامان**، ص 83؛ ناقش بيركس وماردين كتاب نامق كمال الرد على رينان. انظر: Niyazi Berkes (*The Development of Secularism in Turkey* [Montreal, 1964]; Serif Mardin (*The Genesis of Young Ottoman Thought* [Princeton, 1962], pp. 324-325).

الأفغاني ووزارة الخارجية البريطانية عام 1883

في ربيع وصيف عام 1883، بعد وقت طويل من التاريخ الذي أشارت إليه السير المعيارية المعتمدة، أثار الأفغاني لأول مرة انتباه وزارة الخارجية البريطانية ومكاتبها التمثيلية في الخارج بصورة جدية. كان ذلك بالأساس نتيجة نشاط الأفغاني الصحفي المعادي للبريطانيين في باريس، ولاسيما كتابته في مجلة يعقوب صنوع **أبو نظارة**، وزيادة توزيعها. أرسلت حكومة الهند تقريرًا بهذا الشأن إلى وزارة الخارجية في صيف عام 1883، اعتمادًا على تقرير من سيد حسين والمقيم البريطاني في حيدر أباد، كوردري (أوردنا جزءًا منه في الفصل السابع آنفًا).

وكانت وزارة الخارجية قبل ذلك قد طلبت من كبير ممثليها في مصر، القنصل البريطاني إدوارد ماليت، أن يراقب الأفغاني. وفي 22 مايو 1883، أرسل ماليت تقريرًا إلى وزير الخارجية في حكومة الأحرار، غرانفيل، يضم نسختين من رسالتين لا تحملان اسم المرسل، موجهتين إليه وإلى السير إفلين وود، قائد الجيش المصري، تضمان تهديدات بالاغتيال؛ كما تلقى شريف باشا والخديوي توفيق رسائل مشابهة. من المعتقد أن الرسالتين من باريس ومن جمال الدين، الذي عرفه ماليت بأنه زميل ليعقوب صنوع في باريس وكاتب في **أبو نظارة**. نسبة الرسالتين إلى جمال الدين اعتبرت حدسًا اعتمادًا على محتواهما ومعتقدات جمال الدين. تزعم الرسالتان أنهما صادرتان عن عصبة "المؤامرة الوطنية المصرية"، بينما تذكر الرسالة الموجهة إلى شريف باشا أن "أعضاء المؤامرة هم إخوان العدميين والاشتراكيين". يقترح ماليت على وزارة الخارجية محاولة التحقق من أنشطة الأفغاني في باريس ومراقبته[1]. يرفق ماليت رسالة التهديد، وفيها علامة لم يذكرها ماليت تدل على أنها ربما صدرت عن حلقة صنوع-الأفغاني -استخدام الرموز والشعارات الماسونية، بما في ذلك المثلث الماسوني والنقاط المرسومة على الرسالة.

---

1 الخارجية 60/ 594، ماليت إلى غرانفيل، رقم 174، سري، القاهرة، 22 مايو 1883.

تبدأ الرسالة الموجهة إلى السير إدوارد ماليت بترويسة تشير إلى جمعية تحمل اسم "المؤامرة الوطنية المصرية": حرية، مدنية، رخاء. وتحذره لكي يحذر حكومته من أنها تمهله حتى 14 أغسطس 1883 مساء للجلاء عن الأراضي المصرية. بعد هذا التاريخ، تتعهد بإجلاء البريطانيين بنفسها بوسائل غير حربية؛ وسوف تعارض الخداع بعناد. ثم تذكر بأنه في بلد آخر في الماضي كانت طاقة فتاة ريفية متواضعة كافية لإيقاظ شعب نائم بأكمله ونفض غبار الخمول عن مملكة مخنثة. ثم تطلب منه عدم استغلال القانون الدولي بعد الآن، لأن شعارها بعد هذا الموعد الثابت سيكون: "كل الوسائل متاحة لإنقاذ البلد من طمع الأجنبي". وتحمل الرسالة توقيع رئيس الجمعية إضافة إلى رجل "مجهول" يريد الانتقام لنفسه.

وتقول الرسالة الثانية إلى الجنرال وود، بعد ترويسة مشابهة إن الجمعية تأمر الجنرال وود بالاستقالة من المنصب الذي يشغله في الجيش المصري وتحذر رفاقه من العمل فيه؛ لأن الشعب لا يريد أجنبيًّا يقوده أو يحكمه. وأنه ترقى من دون استشارة الشعب. ثم تمهله، باعتبارها تمثل الشعب المصري وتتمتع بتأييده، حتى 14 أغسطس لتنفيذ إرادتها. وبعد ذلك، سوف تتخذ خطوات لإجباره على الاستقالة. وتختتم بعبارة "عاشت مصر حرة" و"الموت للإنكليز"، وبتوقيع رئيس الجمعية و"المنتقم" المجهول[1].

وباتباع الاقتراح الوارد في رسالة ماليت، طلبت وزارة الخارجية من السفير في باريس، اللورد ليونز، سؤال الشرطة الفرنسية عن أي معلومات لديها عن الأفغاني. رد ليونز من باريس بتاريخ 19 يونيو 1883، قائلًا إنه في الحالة الراهنة من المشاعر الفرنسية تجاه إنكلترا (يقصد كما هو مفترض العداء الفرنسي جراء الاحتلال البريطاني الأحادي الجانب لمصر)، سيكون من غير المجدي مفاتحة الشرطة الفرنسية بشكل مباشر. ومن الضروري الاتصال بوزير الشؤون الخارجية، وحتى في هذه الحالة لم يعتبر ليونز من اللباقة إثارة مثل هذه المسألة في ذلك الوقت. لكنه وعد بمحاولة الحصول على معلومات عن جمال الدين من مصادر

1 مرفق في المصدر السابق.

أخرى[1]. وعلى الرغم من هذه الإجابة، أجرى أحد المسؤولين في وزارة الخارجية تحريات مع الشرطة الفرنسية، التي ردت بتاريخ 6 يوليو 1883. أقرت الشرطة الفرنسية بالتحري عن الأفغاني باعتباره المرسل المفترض لرسالتي التهديد إلى مصر، وقالت إنها ستقدم ما لديها من معلومات عنه. وذكرت أنه أديب، في الخامسة والأربعين، وأعزب، ويعيش منذ 17 فبراير في شارع دو سيز رقم 16، بأجرة شهرية قدرها 50 فرنكًا. وهذه هي أول زيارة له إلى باريس، وأنه وصل إليها من كالكوتا. وأضافت:

يعتبر على درجة عالية من الثقافة والعلم، ومع أنه يجد صعوبة في التحدث بالفرنسية، فإنه متضلع من ثماني لغات.

كتب بالتعاون مع يعقوب صنوع، مدرس العربية ورئيس تحرير مجلة تصدر بالعربية في باريس (48 جادة كليشي) مقالات عديدة تعادي إنكلترا.

استقبل كثيرًا من الضيوف، ويبدو أنه يعيش في ظروف مريحة.

لا يثير مسلكه المعتاد ولا أخلاقياته أي ملاحظة سلبية[2].

الرسالة موقعة من مدير الشرطة وموجهة إلى "مدير الشؤون الجنائية" [كذا] في لندن، الذي استفسر عن الأفغاني كما هو مفترض.

في صيف عام 1883 ذاته، تسلمت وزارة الخارجية تقارير عن نشاط جمال الدين الصحفي المعادي للبريطانيين من مصدر آخر -مكتب الهند. الرسالة حولت ملاحظة من سيد حسين في حيدر أباد، الذي عرف جمال الدين هناك، وأرسلت ملاحظاته المتعلقة بحيدر أباد قبل ذلك. وبعد وصف إقامة جمال الدين في الهند، يتابع سيد حسين الحديث عن مجلته (التي عرفتها رسالة المقيم البريطاني في حيدر أباد بأنها **أبو نظارة**، جريدة صنوع):

---

1 الخارجية 60/ 594، ماليت إلى غرانفيل، رقم 393، سري، باريس، 19 يونيو 1883.

2 المصدر السابق. مرفق في: ليدل إلى وزارة الخارجية، سري، وايتهول، 10 يوليو 1883.

> قبل بضعة أشهر فوجئت بدورية عربية أرسلت لي من باريس، وعندما فتحتها وجدت أن من يديرها ليس سوى ذلك الرجل آنف الذكر، فيلسوف حيدر أباد. ومنذ ذلك الحين، بقيت أحظى بأعداد منها، مثل كثيرين في حيدر أباد. الجريدة مطبوعة على صفحة مزدوجة من الورق، وضمن حدود أربع صفحات، لا تضم شيئًا ليس معاديًا للإنكليز. ومن غير المناسب، برأي المتواضع، السماح لها بدخول الهند، مع أنه لا يوجد كثيرون لحسن الحظ يستطيعون القراءة بالعربية. ومن المؤكد أنها غير مناسبة بدرجة أكبر لمصر حيث ستتمكن حتى الطبقات الدنيا من قراءتها -لكن في هذه المسألة ستكون السلطات في مصر أفضل من يحكم. أرسل لكم هذه المعلومات عن الرجل، وأرفقها بنسخة من الصحيفة مع ترجمة لأجزاء منها، اعتقادًا بأن من واجبي إعلامكم بأن مثل هذه الصحيفة توزع في حيدر أباد.
>
> ربما أضيف بأن الرجل مفلس حسبما أعرف، ولذلك فلا بد أنه وجد نوعًا من الدعم في باريس. وبغض النظر هل هو على اتصال بالحكومة الفرنسية أم لا، فهذا أمر لست أنا الذي يقرره، ربما تفسر العلاقات المتوترة بين فرنسا وإنكلترا وجوده في باريس[1].

ظل الغموض يغلف مصادر تمويل جمال الدين، لتغطية نفقاته الشخصية وجرائده التي كانت توزع مجانًا. يمكن تفهم الإشارة إلى دعم الفرنسيين، لكن التدقيق الشخصي في محفوظات وزارة الخارجية الفرنسية والشرطة لم يقدم أي دليل على ذلك. سوف نناقش لاحقًا مصادر الأموال الأخرى التي تدعمها الوثائق فعلًا. ومثلما لاحظنا آنفًا، تلقى الأفغاني عن طريق أبي تراب مبلغ 2530 فرنكًا، من مصر كما هو مفترض، عام 1883، ونظرًا إلى أن الأجرة الشهرية لشقته في باريس لا تتجاوز 50 فرنكًا، فلا بد أن المبلغ كان كافيًا لإعالته عدة أشهر. كما أن **أبو نظارة** كان تمول من صنوع، والنفقات الجديدة الوحيدة هي تكلفة إرسال مزيد من الأعداد إلى الهند، وربما مصر.

---

1 المصدر السابق، سيد حسين [بيلغرامي] إلى كوردري، في كوردري إلى غرانت، حيدر أباد، 25 يونيو 1883.

تقول إحدى المقالات المترجمة المرفقة برسالة سيد حسين، التي يفترض أنها مرسلة إلى الصحيفة من مقيم في مصر، ما يأتي:

> النجدة! النجاة! نحن في وضع مزر. لو أمكن شراء الموت لاشتريناه وارتحنا من معاناة ما عرفناها في حياتنا. الخديوي يأكل ويشرب وينام، والذين حوله من جنسنا أنذال سفلة. السلطة في أيدي الأوربيين الذين اشترونا بواسطة الخونة، والآن يقودوننا مثل الحمير. نسير في الشوارع ورؤوسنا منكسة، وأعياننا يقبلون أيادي الإنكليز، وإذا سألت أيها القارئ، عن جيوشنا نقول لك إن الجنرال، الجنرال وود الذي فرض علينا، هو إنكليزي أرسل ليهيمن علينا. وهو يطرد أبناء القاهرة والإسكندرية من المناصب العالية ويعين الإنكليز بدلًا منهم.
>
> يا شباب مصر، يجب أن تحفروا كلمات الشيخ جمال الدين في قلوبكم. أحد شعرائنا كتب قصيدة مديح طويلة له، سوف أرسل لكم نسخة منها. دعوا الشيخ يعرف أن قلوبنا تبتهج حين يستقبله وجهاء باريس وأعيانها، وشعراؤها وعلماؤها، وأنه حين كان في لندن ارتعدت الحكومة الإنكليزية خوفًا على تسلطها على الهند. نستحلفكم أن ترسلوا إلينا كتاباته التي تبعث فينا روحًا جديدة لأنها تفتح قلوبنا للشرف الوطني والوطنية وتحفزنا على نشر راية الحرية.

وعن مقالة أخرى، يقول سيد حسين: "تبدو هذه نوعًا من النبوءة التي يسمى الإنكليز فيها عرقًا من القردة، وتنبأت بحدوث اضطرابات ضخمة بعد عام 1299 هـ، وأن قضية العرب الإسلام سوف تنتصر. تضم هذه المقالة وغيرها في أعداد المجلة كثيرًا من الكلمات المكتوبة بالرموز التي يصعب علي فهمها. ربما لا تصعب على المبتدئ في مصر"[1].

---

1 المصدر السابق، مرفقات.

تشير رسالة سيد حسن ضمنًا، دون أن تذكر ذلك صراحة، إلى أن المقالات المرفقة كتبها جمال الدين. وتعبر مقالة مرفقة أخرى عن رأي يؤيد الفرنسيين. وهذا هو موقف صنوع والمرجح أن الأفغاني يتبناه أيضًا، ولاسيما مع انتشار قدر كبير من مشاعر الغضب بين الفرنسيين من جميع المشارب والآراء على الاحتلال البريطاني لمصر عام 1882، حيث قضى على النفوذ الفرنسي هناك.

أما الإشارة إلى أن الاضطرابات ستبدأ بعد عام 1299/1882، وانتصار قضية الإسلام والعرب، فتثير موضوعًا سيحضر بقوة بوجه خاص في كتابات الأفغاني في باريس -موضوع المهدوية. إذ يعتقد المسلمون السنة والشيعة بعودة المهدي المنتظر في آخر الزمان بعد حقبة من الاضطرابات والكوارث الهائلة. ومن الشائع أيضًا انتظار ظهور المهدي في السنة الأولى من كل قرن هجري جديد. وبمحض الصدفة، أصابت الشعوب الإسلامية فعلًا سلسلة من الكوارث والاضطرابات في السنوات القليلة السابقة على القرن الهجري الجديد الذي بدأ في نوفمبر 1882 -الحرب الروسية-التركية، وما أعقبها من تقسيم للسلطنة العثمانية؛ والاحتلال الفرنسي لتونس؛ والاحتلال البريطاني لمصر. وإضافة إلى هذه الكوارث والمصائب المحددة التي حلت بالمسلمين، أحدث تأثير الغرب تصدعات في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، ما فاقم من حدة التوترات الثقافية وضاعف التوقعات المهدوية. وكان عرابي قد أجج بين عامي 1881-1882 قدرًا كبيرًا من المشاعر المهدوية الشعبية، وظهر رجل عام 1300/ 1882-1883 زعم أنه المهدي -مهدي السودان. انتشرت التوقعات المهدوية في مختلف أرجاء الشرق الأوسط، وأمل الأفغاني على ما يبدو باستغلالها للمساعدة على توحيد المسلمين وصد القوة البريطانية.

الأفغاني في صحيفة انترانسيجان [المتصلب]: المهدوية

من بين الذين قابلهم الأفغاني في باريس الصحفيان جورج كليمنصو رئيس تحرير صحيفة (*La Justice*) آنذاك، وهنري روشفور. يأتي موضوع المهدوية إلى الواجهة في مقالة من ثلاثة أجزاء كتبها الأفغاني إلى صحيفة روشفور الباريسية اليسارية **انترانسيجان**

(*l'Intransigeant*)، في ديسمبر 1883. في 24 أبريل من تلك السنة، كتب الأفغاني في الصحيفة مقالة بعنوان "رسالة عن الهند"، قال فيها إن الهدف المهيمن للإنكليز في السنوات الأخيرة هو "الاستيلاء على جميع الطرق المؤدية إلى البلاد الهندية". وهم "يعلمون لا محالة أن سكان الهند على اختلاف أجناسهم، وتباين مذاهبهم، وتفاوت مراتبهم، يكرهون ظلمهم كرهًا شديدًا، وإن صوت مدفع قريب في إحدى جهات سواحلهم، أو بعض أنحاء تخومهم يكفي لإثارة حرب عمومية تمتد نارها من سيلان إلى حصون الهملايا". ويضيف الأفغاني، حول موضوع سوف يوثقه مطولًا القوميون والماركسيون الهنود فيما بعد، أن الإنكليز "عطلوا تجارة الهند وشلوا صناعتها بما يقذفون إليها من مصنوعاتهم الأوربية، وقطعوا الاتصالات بينها وبين جيرانها الأفغان بحرب جائرة شهروها عليها بغيًا وعدوانًا". ونتج عن الحرب الأفغانية الثانية، كما يقول، أن "الأفغان صاروا أعداء ألداء للإنكليز، وحالفوا الدولة الروسية على التناصر والتآزر حين تجيء الساعة". يعبر الأفغاني بعد ذلك عن أمله بقيام تحالف فرنسي–روسي–عثماني ضد مخططات البريطانيين التوسعية[1].

تعرض هذه المقالة فكرة، سوف نجدها متكررة مرارًا في حياة الأفغاني، تتمثل في تشجيع هجوم خارجي على الهند، وهذا لا يعني سوى هجوم روسي، كوسيلة لتحفيز انتفاضة جماهيرية يؤكد الأفغاني أنها ستتبعه مباشرة. لكن الفكرة الأكثر تحديدًا في ثمانينيات القرن هي قيام تحالف واسع مناهض للبريطانيين، على أمل أن يضم فرنسا وروسيا والدولة العثمانية وأفغانستان. يظهر مجددًا في المقالة اعتقاد الأفغاني بإمكانية إقامة وحدة بين الهندوس والمسلمين، لا بعمل المسلمين بشكل منفصل في الهند، وهو ينسجم كلية مع رغبته العامة بتوحيد خصوم بريطانيا العظمى ومحاولة تحرير الهند من البريطانيين. من النقاط الأخرى التي يمكن ملاحظتها في المقالة، كما في **الرد على الدهريين**، وغيرها من المقالات المكتوبة للقراء الغربيين، الطبيعة المنطقية لحجج الأفغاني الموجهة نحو جمهور غربي مثقف، مقارنة

---

1 "Lettre sur l'Hindoustan," *l'Intransigeant* (Paris), April 24, 1883.
يضم كتاب قدوري، **الأفغاني**، هذه المقالة، ومقالة المهدي (Le Mahdi)، الملحق 2، ص 70–86. فيما يتعلق بعلاقات الأفغاني مع روشفور وكليمنصو، انظر: **باكدامان**، ص 78–80.

بمقالاته المكتوبة بأسلوب بلاغي إنشائي للجماهير الشرقية. ولا ريب أن مثل هذه الحجج البلاغية سوف تحظى باحترام أكبر في الشرق الأوسط التقليدي مقارنة بفرنسا الحديثة، واستطاع الأفغاني تغيير حتى أسلوبه في الكتابة والكلام للتلاؤم مع مستوى وتوقعات الجمهور المختلف الذي يخاطبه. تمكن، حين أراد، من التحدث أو الكتابة بطريقة أقرب إلى تلك التي يستخدمها الغربيون الذين تعلموا وفقًا للمناهج الحديثة.

سلسلة المقالات التي نشرت في الصحيفة الاشتراكية نفسها، **انترانسيجان**، حول المهدي، توفر أيضًا رؤية أكثر عمقًا لسياسات الأفغاني مقارنة بكثير من مقالات العربية الأكثر شهرة. تزامنت هذه المقالات الفرنسية مع الظهور المفاجئ للمهدي في السودان، محمد أحمد، وذيوع شهرته العالمية بعد أن ألحق الهزيمة بحملة أرسلت لمحاربته بقياد الجنرال البريطاني هيكز في أواخر عام 1883. اهتم الأوربيون الآن بالتهديد الذي يمثله هذا الرجل، ومعنى لقبه، المهدي، وهل يجتذب المسلمين خارج السودان. ومن أجل الإجابة عن هذه الأسئلة بالطريقة التي تشجع نوع الفعل الأوربي الذي فضله الأفغاني، كتب مقالته الطويلة بأجزائها الثلاثة.

أثار إيلي قدوري الانتباه لهذه المقالة الطويلة، ووجد فيها رأيًا ذرائعيًّا مجردًا ومتحررًا من الدين في المهدية. تشير المقالة ضمنًا إلى أن المهدوية أداة في المقام الأول، تفيد في حشد المؤمنين حول زعيم لبناء إمبراطوريات سياسية قوية. في الجزء الأول من المقالة، يورد الأفغاني أمثلة من التاريخ الإسلامي على سلسلة كاملة من الحركات المهدوية التي نجح بعضها في "تأسيس ممالك حافظ عليها الأتباع طيلة قرون عدة". من الواضح دون لبس أن الأفغاني معجب كثيرًا بهذا الاستخدام الفعال للمعتقدات الدينية لحشد المؤمنين حول برنامج سياسي وحربي. فمن وجهة نظر المؤمن الحق، لا يعد أي من هؤلاء المهديين السابقين مهديًّا صادقًا فريدًا؛ لأن صعوده إلى السلطة لم تتبعه أحداث أخروية تعد من علامات ظهور المهدي المنتظر. لكن نجاحاتهم الدنيوية، لا بطلان مزاعمهم الدينية، هي ما تهم الأفغاني. بعد تعداد المنجزات التي حققها "المهديون" المسلمون الكثر والممالك التي أقاموها في الماضي، يقول الأفغاني:

بكلمة وجيزة، خلف هذا الاسم (المهدي) كم من رجالات الإسلام أنجزوا أعمالًا باهرة ومعتبرة، وقادوا الأوضاع إلى تغيير جدي في عالم المؤمنين...

... باختصار، مهما تنوعت هذه المعتقدات من ناحية الشكل، فإنه لا يقل صحة بأن كل مسلم ينتظر المهدي، ومستعد للسير خلفه وللتضحية بحياته وبكل ما يملك. المسلمون الهنود خاصة، ونظرًا لمعاناتهم اللامحدودة وتحملهم أقسى العذابات وأطولها جراء السيطرة الإنكليزية، فإنهم الأكثر انتظارًا للمهدي بفارغ الصبر.

أخيرًا، فإن سطوة المهدي في أنظار المسلمين تتبع فحسب النجاح النهائي الذي يقوى على تحقيقه، على أي حال، تلك كانت حالة كل الذين سبقوه[1].

إعادة توكيد الأفغاني أن موقع المهدي الحالي يعتمد على النجاح العسكري المجرد "الذي يقوى على تحقيقه" لا يمكن اعتباره رأيًا دينيًّا[2]. لكن ليس ثمة شك على ما يبدو في أنه يذكر حقيقة نفسية، وأنه بالنسبة إلى كثير من المسلمين، إذا أردنا الوثوق مثلًا برواية بلنت من الهند في ذلك الوقت، فإن هذه المعيار بالضبط، معيار النجاح العسكري، هو الذي يعد حاسم الأهمية في اختبار مزاعم مهدي السودان.

يتابع الأفغاني متوقعًا أن محمد أحمد (المهدي السوداني) "إذا حقق انتصارًا آخر... فإنه سينجم عن ذلك هبة عامة لدى كل السكان العرب الواقعين تحت السيطرة العثمانية"، لانتهاز هذه الفرصة "التي يقدمها لهم المهدي في سبيل التخلص من الخليفة [السلطان

1 " Le Mahdi," *l'Intransigeant* (Paris), Dec. 17, 1883.

2 قارن مع قدوري، **الأفغاني**، ص 48-54. لا أوافق قدوري الرأي على أن الأفغاني يؤكد هنا أولوية المهدي على الخليفة، ويقدم نفسه باعتباره من أنصار المهدي، مع أن المقالة أقل ودًا تجاه السلطان-الخليفة مقارنة بكتابات الأفغاني العربية. انظر:
Menahem Milson, "The Elusive Jamal al-Din al- Afghani," *The Muslim World*, 58, 4 (Oct. 1968(, 295-307; Elie Kedourie" 'The Elusive Jamal al-Din al-Afghani' A Comment," and Milson's " Rejoinder" in *The Muslim World*, 59, 3-4 (July-Oct., 1969), 308-316.

العثماني]"، لأن المسلمين "يعتقدون أن الخلافة... ينبغي لها أن تزول أمام ظهور المهدي، الذي سيكون الخليفة الحقيقي بالنسبة للمؤمنين". لا يهتم الأفغاني في هذه المقالات بتقديم نظرية دينية مجردة، سنية متشددة أم غير ذلك، بل بترهيب الأوربيين باحتمال اندلاع ثورة إسلامية عامة، ومن ثم دفعهم إلى القبول بمطالب المسلمين. لم يقدم نفسه في أي واحدة من المقالات باعتباره مؤيدًا للمهدي، أو لثورة إسلامية عامة يتوقعها إذ حقق المهدي انتصارًا آخر. بل يحاول أن يعرض بأكثر التعابير وضوحًا، وغلوًا أيضًا، التأثيرات الهائلة التي يحدثها نصر جديد للمهدي في دفع العالم الإسلامي إلى حمل السلاح ضد الأوربيين والسلطان العثماني في آن. ويأمل في تحقيق بعض الإجراءات التصالحية تجاه المسلمين من جانب العالم الغربي قبل أن تهاجمه هذه القوة. كان يرغب على وجه الخصوص برؤية الفرنسيين يصرون على دفع البريطانيين إلى التوصل إلى تسوية تصالحية مع المصريين والسودانيين. ومثلما اختتم في مقالته الثالثة:

> إن حدوث انتصار جدي للمهدي -والذي سيكون بلا جدال بمثابة معجزة جديدة في أنظار المسلمين- سيكون له كنتيجة حتمية ليس فقط اندلاع الانتفاضة في بلاد الإسلام الواقعة تحت السيطرة التركية، وإنما أيضًا في بلوشستان وأفغانستان والسند وهندوستان وبخارى وسمرقند وخيفا -بل سيفضي أيضًا إلى اضطرابات في طرابلس وتونس والجزائر وصولًا إلى المغرب؛ لأن كل المسلمين ينتظرون المهدي الذي يعتبرون مجيئه بمنزلة ضرورة مطلقة.
>
> العلاج الوحيد، برأيي، لإزالة المرض قبل أن ينتشر في كل الجسم، لا يقضي، كما تعتقد بعض الصحف الإنكليزية المهمة، بالتخلي عن السودان والتوصل إلى اتفاق سلمي يعقد بين المهدي والحكومة المصرية، بل بواسطة التدخل التركي، أو بتعاون الفرنسيين مع الإنكليز من أجل تفادي حصول كارثة.
>
> ...لماذا لا ترغب إنكلترا، بصدد هذه القضية، بمجرد الكلام عن تدخل تركي؟ هل لأنها تهاب تركيا، أم لأنها تخشى أن تقفل عليها هذه القوة (تركيا) طريق الهند؟ لا أعتقد بأي واحدة من هاتين الفرضيتين. فتركيا، بالفعل، وحين كانت أقوى مما هي عليه الآن، وقبل شق قناة السويس، ألم تدع الجنود

الإنكليز يعبرون مصر لمحاربة إخوانها في الدين، أي الهنود المسلمون وانتزاع أملاكهم وممتلكاتهم؟ إن مبرر موقف إنكلترا لا يمكن إذن أن يكون غير الحقد الصريح على المسلمين من قبل الإنكليز، وخاصة من قبل السيد غلادستون البروتستانتي المتحمس واللاهوتي المتشدد.

إذا لم تقم فرنسا وإنكلترا ببذل كل طاقتهما لاستباق احتمالات معينة، فإنه سينجم عن تحرك إنكلترا بمفردها في هذه المسألة الخطيرة، كوارث بالغة ستلحق بهاتين القوتين.

أما بالنسبة إلى الرجلين الطامحين إلى الخديوية في مصر، أي الخديوي السابق إسماعيل وحليم باشا، واللذين يستفيدان من الفرصة التي يمنحها لهما المهدي من أجل الحصول على عواطف إنكلترا الطيبة، فإنني سأكتفي بصددهما الآن ولكي لا أتعب القارئ، بالتحدث عن واحد منهما، وبأكبر اقتضاب ممكن.

إن صعود حليم باشا إلى عرش الخديوية سيمنح دون شك سرورًا بالغًا لكل الذين يأملون بتوسيع وتقوية السلطة العثمانية، فحليم، بالفعل، واحد من المقربين للسلطان، ويعده باستمرار بوضع حكومة القاهرة تحت الرعاية الكاملة لديوان الأستانة كما هي الحال في ولايات سوريا وحلب...إلخ. إلخ... لكن ليس لحليم أي حزب في وادي النيل، وهو معروف بصورة قليلة جدًا، والنزر اليسير من الناس الذين يعرفونه يعتبرونه ملحدًا.

وندرك بسهولة أن رجلًا متهمًا بالزندقة من قبل المصريين العميقي التدين، لن يكون بمقدوره أن يقف وجهًا لوجه أمام محمد أحمد الذي يخرج للناس خلف هيبة لقبه الديني أي المهدي. صحيح أن عرابي باشا ذكر اسم حليم باشا، بل وصرح بأنه يقبل به كخديوي؛ ولكن لا ينبغي الاستنتاج من ذلك أن عرابي كان مناصرًا لحليم أو أنه كان لهذا الأخير حزب في مصر.

فقط حين وضع عرابي أمام الجدار وأرغم على الإفصاح عن الرجل الذي يؤيده من بين المتنطعين إلى عرش الخديوية، حينذاك وبقصد أن يقوي وضعه في مصر، أعلن عرابي تأييده لحليم.

أما بالنسبة إلى الخديوي السابق إسماعيل، فإنني سأكرس له مقالة خاصة أقيم فيها بالتوازي النتائج المشؤومة والنتائج الطيبة التي يمكن أن يحظى بها أمر إعادته إلى عرش الخديوية[1].

تشير ملاحظات الأفغاني عن حليم باشا إلى اعتقاده بأن الزعيم السياسي الفاعل في العالم الإسلامي يجب أن يتلون بمسحة دينية. وفي الحقيقة، عرف الأفغاني، حتى عام 1881 على أقل تقدير، بعدم تدينه إلى حد فاق حليم. حظي حليم، ابن محمد علي، بشعبية بين الليبراليين والوطنيين المصريين، وارتبط ارتباطًا وثيقًا بالسلطان عبد الحميد، وكان أحد رؤساء الماسونيين في مصر واستخدمهم لمساندة أهدافه السياسية الخاصة. تصرف الأفغاني على نحو مشابه. ففي معارضة حليم باشا اختلف عن صنوع، وعرابي، وبعض الوطنيين المصريين الآخرين. وعند الحكم عليه اعتمادًا على ملاحظاته الختامية، يبدو أن الأفغاني لا يوصي/ ولا يدين ترشيح إسماعيل. بل إن عدة مقالات نشرت في **العروة الوثقى** في السنة اللاحقة أيدت إسماعيل إلى حد ما. وكان الأفغاني يرفض مناقشة المسألة المصرية فيما وراء المطالبة برحيل الإنكليز. وهكذا، حين كتب بلنت إليه عن المسألة، حرص على رفض الإفصاح عن الحل الداخلي والزعيم الذي يفضله لمصر[2]. ومثلما تشير الأدلة الواردة لاحقًا، ربما كان الأفغاني يحاول بدء مفاوضات مع مختلف الأحزاب لضمان أن يمارس تأثيره ويفرض برنامجه إذا تغيرت الحكومة المصرية، وربما كان يرفض بشدة الموافقة على أي حل مقترح لا يؤدي إلى رحيل البريطانيين، وذلك في انتظار نتائج مثل هذه المفاوضات.

يبدو أن الأفغاني تأثر بإمكان انتصار المهدي المحتمل، ويراه في إطار علاقته بأحلامه الخاصة بعالم إسلامي قوي وموحد من جديد يدفع إلى الثورة ومواجهة التعديات الاستعمارية

---

1 "Le Mahdi," *l'Intransigeant*, Dec. 17, 1883.

2 Blunt, *Gordon at Khartoum*.
رسالة من الأفغاني إلى بلنت، ص 546: "سألتني بمن يجب استبدال توفيق. أجيب بأنه متى يأزف الوقت لن يكن من الصعب عليك أو علي أو على أي واحد أن يعرفه. وسيكون من الضروري تسمية الرجل الذي تريده الأمة المصرية لا غيره".

بواسطة المحفزات الدينية[1]. ومن الواضح أنه يرغب بتقليد نجاح المهدي السوداني، لكنه لا يقدم أي إشارة على الرغبة في الانضمام إليه. وربما نخمن أنه تردد في تأييد أي حركة إسلامية، ولاسيما تلك التي تنبثق من هذا الجزء "المتخلف إلى هذه الدرجة" من العالم الإسلامي، إلا إذا ضمن أن يمارس هو وأفكاره بعض التأثير في الحركة. وعلى الرغم من رواياته المتأخرة إلى بلنت وغيره، لا يوجد مؤشر على أي اتصال بينه وبين مهدي السودان. وتمثل أمله الرئيس بالنسبة إلى الحركة المهدية في إمكانية استخدامها لإخراج البريطانيين من مصر.

تثير مقالة الأفغاني الاهتمام بسبب غرضها السياسي المباشر -ترهيب الأوربيين ودفعهم إلى التصالح مع العالم الإسلامي من خلال التهديد بانتفاضة إسلامية شعبية- وبسبب علاقتها بفكرة الأفغاني العلمانية عن المهدوية. ثمة أدلة متنوعة تثبت حقيقة أن الأفغاني رأى نفسه أحيانًا مهديًا مخلصًا للعالم الإسلامي. من بين هذه الأدلة الرسالة الواردة آنفًا التي قارن فيها نفسه مع أبي مسلم الخراساني. يقول هنري روشفور الاشتراكي، رئيس تحرير **إنترانسيجان**، عن الأفغاني في سيرته الذاتية إن أحد ضباط عرابي السابقين في باريس "عرفني إلى منفي آخر، عرف في عالم الإسلام برمته بأنه مصلح وثوري، الشيخ جمال الدين، المتحدر من نسل محمد، واعتبر نبيًّا إلى حد ما"[2]. وما يشير إلى حقيقة أن كثيرًا من أتباع الأفغاني أحاطوه بهالة تشبهه بالنبي، أو المهدي، نبرتهم الدينية التي تقترب من حد العشق والعبادة. ومن المؤكد تقريبًا أن تلميذه، ميرزا رضا كرماني، يشير إليه بوصفه المهدي في شهادته بعد اغتيال ناصر الدين شاه عام 1896. وحذفت الكلمة المفتاحية لأسباب دينية من المحضر، لكنه واضحة إلى حد كاف من التعابير المهدوية التي سبقتها. يقول ميرزا رضا عن جمال الدين: "من يظهر بهذه العلامات والرموز هو... ذاته"[3].

---

1 قدوري، **الأفغاني**، ص 49.

2 Henry Rochefort, *The Adventures of My Life*, English trans. by E. W. Smith and H. Rochefort, Vol. II (London, 1879), p. 279.

3 Browne, *Persian Revolution*, p. 82 (جزء صغير من ترجمة براون لشهادة ميرزا رضا).

من النقاط الأخرى التي تبرز من مقالة الأفغاني عن المهدي، رأيه الذي يشاركه فيه آخرون لكن نادرًا ما ذكرته الوثائق، بأن هدف البريطانيين هو إقامة خلافة عربية في مكة. يقول الأفغاني في الجزء الثاني من مقالته: "إن بريطانيا العظمى تغذي النوايا العازمة على تشكيل خلافة صغيرة في مكة، لصالح عشيرة بني عون، حيث إن أحد أعضائها هو حاليًا شريف مكة، وذلك بهدف تمكينه من حيازة وسيلة قوية للسيطرة على كافة المسلمين". إذ إن "حصول انتفاضة مشابهة لتلك التي أتوقعها، ستكون حاملة الأذى لإنكلترا إلى حد أنها ستستدعي بالضرورة القوى الأوروبية ذات المصالح الجدية في الشرق". أو لن يكون من المستحيل أن يتكون في الشرق، في حالة تجنب هذا التدخل، "خلافة مهمة للعرب"[1]، لا الخلافة الضعيفة التي يريدها البريطانيون. ربما يكون هذا أول تصريح مكتوب للأفغاني عن خلافة عربية، وهي فكرة عزيزة على قلب ولفرد بلنت، المعادي للأتراك والمؤيد للعرب، الذي يزعم أنه سمعها من بعض العرب. ومثلما نلاحظ لاحقًا، ربط السلطان عبد الحميد، اعتمادًا على أدلة واهية، الأفغاني بمؤامرة بريطانية مفترضة لتشكيل خلافة عربية.

إشارة الأفغاني إلى أن البريطانيين يؤيدون إقامة خلافة عربية، وهي فكرة دارجة بين المسلمين الهنود كما هو مفترض، موجودة أيضًا في يوميات بلنت لعام 1883. ففي الطريق إلى الهند (سبتمبر 1883)، ذهب بلنت مع زوجته إلى باريس لمقابلة المنفيين المصريين هناك على الأغلب. يقول بلنت في اليوميات، التي أعاد نشرها في كتابه **الهند في عهد ريبون**، عن الأفغاني ما يأتي:

> عندما رأيت الشيخ في لندن في الربيع، كان يرتدي ملابس الشيوخ. بينما لبس الآن زيًّا اسطنبوليًّا، ناسبه إلى حد ما. تعلم بضع كلمات فرنسية، لكن فيما عدا ذلك لم يتغير فيه شيء. تحدثنا عن الهند، وإمكانية كسب الثقة الحقيقية للمسلمين عندما أذهب إلى هناك. قال إن ذلك صعب جدًّا لأنني إنكليزي، لأن كل من يحتل منصبًا في حالة رعب من الحكومة، التي تبث جواسيسها في كل مكان. وهو نفسه خضع للإقامة الجبرية في منزله وغادر الهند خوفًا من

---

1 "Le Mahdi," *l'Intransigeant*, Dec. 11, 1883.

الأسوأ. وأي شيخ يشتهر في الهند يتعرض للملاحقة والترهيب، فإذا أصر على مسار مستقل تلفق له تهمة ويرسل إلى جزر أنداman. وقال إن الناس لن يفهموا أنني أريد بهم خيرًا، ويجب أخذ الحيطة والحذر عند الحديث. ربما يتفهم الفقراء، لكن ليس الشيوخ أو الأمراء. واعتقد أن حيدر أباد أفضل مكان، نظرًا إلى وجود لاجئين من جميع مقاطعات الهند، وهم أقل خشية من الحكومة الإنكليزية... سألته عن اللغة الحصيفة التي يجب أن أستخدمها فيما يتعلق بالسلطان في الهند أو الخلافة العربية؛ فقد شاع أن الإنكليز سوف يقيمون خلافة مزيفة في الجزيرة العربية، بزعامة طفل يستطيعون استخدامه للهيمنة على الأماكن المقدسة؛ إذ إن اسم السلطان يحظى بالاحترام والتوقير في الهند الآن كما لم يحدث من قبل[1].

ثمة ضوء جانبي يثير الانتباه في هذا المدخل من اليوميات سلط على تغيير زي الأفغاني. فمع أنه ظل طوال حياته يرتدي جبة فضفاضة ويضع عمامة كالتي يلبسها السادة والعلماء، فقد اختار في باريس الزي المميز لموظفي الحكومة (المتغربنين) في إسطنبول، لا الملابس المميزة لطبقاتها الدينية. ومثلما ذكر بلنت فيما بعد، تبعه في هذا التغيير في الزي الشيخ محمد عبده حين أتى إلى باريس. جميع الصور الباقية تقريبًا تظهره بالجبة والعمامة، لكن **الوثائق** تضم صورتين له بزيه الباريسي المدني (غير الديني) كاملًا: الياقة البيضاء المنشاة وربطة العنق والمعطف والطربوش[2].

انضم محمد عبده إلى الأفغاني في باريس في أواخر عام 1882. وفي 18 يناير 1884 كتب عبده وزميله، الشوباشي، رسالة طويلة إلى البرنس حليم في إسطنبول، يقولان فيها إنهما قدما إلى باريس، وتركا عائلتيهما، وفقًا لرغبته ووعده بتزويدهما بالمال، وسوف يتمكنان من تحقيق الأهداف الوطنية المشتركة إذا قدم حليم وما وعد به من دعم. ثم انتقدا بقوة مؤيدي

1 Blunt, *India*, pp. 12-13.

2 الوثائق، اللوحة 71، الصورتان 154-155.

حليم في أوربا، صنوع ومحمد بيك وهبي، باعتبار الأول أنانيًا والثاني عديم الخبرة. واتهما الاثنين بالمسؤولية عن الأمور (السلبية) التي ربما سمعها حليم عن أن الأفغاني كتب عنه في **الانترانسيجان** (كما ورد آنفًا). ومع أن حليم باشا وصف الأفغاني بأنه انفعالي ومتهور، فإن جمال الدين هو زعيم جمعية جديدة وقوية شكلت لإنقاذ مصر، مقرها في باريس ولها فروع في مصر والشرق. لهذه الجمعية علاقات مع سياسيين مهمين في فرنسا وإنكلترا. ولم يعرقل عملهما إلا قلة التمويل، ولأنهما يصدقان وعد حليم، طلبا 100 جنيه نفقات للسفر والعمل لتحرير الوطن الأم.

ينكر حليم في رسالته الجوابية أنه طلب إليهما الذهاب إلى باريس ويقول إنه أعطى الشوباشي مالًا بسبب إلحاحه. وإنه لن يعمل معهما ولا مع صنوع ووهبي، وإنه فوجئ لأنهما يضعان المصالح الشخصية فوق الوطنية[1]. وهكذا، يبدو أن المشروع مع حليم كان خائبًا.

لا يوجد إلى الآن دليل يثبت أن الأفغاني قابل أي سياسي بارز في فرنسا، لكنه سجل فعلًا لقاء مع فيكتور هوغو. كما اتصل مع بعض الثوريين والاشتراكيين، منهم روشفور، والاشتراكي أوليفيه بان الذي دفعه الأفغاني إلى الاعتقاد بوجود صلة بينه وبين مهدي السودان، الذي رغب بان بالاتصال به. تضم **الوثائق** أيضًا رسالتين إلى الأفغاني من مصر، من القومي الإيرلندي جيمس أوكلي، الذي أمل بالوصول إلى المهدي بوصفه مراسلًا لصحيفة (*New York Herald*)، وحمل رسائل تعريف من الأفغاني الذي قابله عن طريق روشفور. عبرت رسائل أوكلي عن آراء الأفغاني التي تؤكد أن مصر على شفا الثورة، وأن المهدي يكسب مكانة هائلة بين المسلمين في كل مكان، وأن إنكلترا إذا ضمت مصر فعليها

---

1 المصدر السابق، ص 77، وثيقة 308. تدرج الوثائق المراسلات مع حليم باشا؛ النصوص موجودة في مكتبة المجلس، طهران، ص 69، 230، وتضم ترجمة فارسية لجواب حليم، مع أن المحررين قرؤوا اسمه خطأ.

أن تحارب فرنسا وروسيا وربما تواجه ثورة في الهند، وجميعها آراء يتبناها الأفغاني أيضًا[1]. وهكذا، لم يكن الأفغاني وحيدًا بين الثوريين المعادين للبريطانيين في المبالغة بتقدير الأخطار التي واجهت الإمبراطورية البريطانية في أوائل ثمانينيات القرن.

العروة الوثقى

على الرغم من رفض حليم باشا، تمكن الأفغاني ومحمد عبده من تدبير المال اللازم من مصدر ما لإطلاق مشروعها المشترك في عام 1884: إصدار جريدة **العروة الوثقى** في باريس وتوزيعها مجانًا على نطاق واسع في العالم الإسلامي (العروة الوثقى عبارة استعارها الأفغاني من القرآن واستخدمها لأول مرة عام 1883 للإشارة إلى خلافة السلطان العثماني). صدر من الصحيفة ثمانية عشر عددًا بين مارس وأكتوبر من عام 1884، ثم توقفت فجأة عن الصدور، ربما بسبب نقص التمويل للاستمرار في الصدور والتوزيع المجاني. أما السبب الذي ذكر عادة لنهاية الصحيفة المفاجئة -منع البريطانيين دخولها إلى الهند ومصر- فيبدو غير كاف في ضوء توزيعها الواسع خارج هذين البلدين.

تضم **الوثائق** قائمة بأسماء الأشخاص الذين كانت الأعداد ترسل إليهم مجانًا. في القاهرة، كانت ترسل 10 نسخ إلى الحاشية المحيطة بالخديوي مباشرة، و38 إلى الباشوات (ومنهم رياض وشريف)، و27 إلى البكوات (منهم عبد السلام المويلحي)، و57 إلى الأفندية، و 16 إلى رجال الدين (منهم أربعة من علماء الأزهر)، و8 إلى المجلات الأخرى. كما أرسلت كميات كبيرة إلى المدن المصرية الأخرى، ليبلغ العدد الإجمالي 551. وفي قائمة تتعلق بإسطنبول، ظهر اسم السلطان عبد الحميد أولًا، ثم أسماء شخصيات مهمة أخرى، منها منيف باشا

---

1 المصدر السابق، ص 73، الوثيقتان 247، 248. تدرج الوثائق الرسالتين، وهما موجودتان في مكتبة المجلس، طهران. اللوحة 68، الصورة 148، بطاقة تثبت الزيارة إلى هوغو، التي تحدث عنها الأفغاني فيما بعد. انظر أيضًا:
Rochefort, *op. cit.*, II, 279-281; and "Pourquoi les Anglais ont arrete O'Kelly," *Tribune de Geneve* (n.d.).

في **باكدامان**، ص 366-367.

(الذي كان يرأس مجلس المعارف، وعرف الأفغاني في إسطنبول)؛ وخير الدين باشا، الوزير الإصلاحي التونسي؛ والشيخ أبو الهدى، كبير المستشارين الدينين الموثوقين لدى السلطان؛ ومعين الملك، السفير الإيراني في إسطنبول؛ وإسماعيل جودت، مأمور الضبطية (الشرطة) المصرية في عهد عرابي، وأحد وكلاء حليم باشا الآن؛ وغيرهم. ومن بين 88 نسخة أرسلت إلى إسطنبول، خصصت عدة أعداد للمجلات والصحف. تشمل لائحة الأشخاص الذين أرسلت نسخ الجريدة إليهم نحو تسعمئة، كثير منهم من الشخصيات المهمة في مختلف أرجاء العالم الإسلامي. تلقت بيروت 114 نسخة، ودمشق 23، وشمال إفريقيا 20، وطرابلس 11، وبغداد 7، ومكة 5، والمدينة 2. لكن اللائحة غير مكتملة، إذ لم تضم أسماء في طهران أو أسد أباد، حيث تظهر وثائق أخرى أنها أرسلت إلى المدينتين[1].

غابت الأدلة المعاصرة على مصدر تمويل طباعة **العروة الوثقى** وتوزيعها الواسع إلى أن كشفته مؤخرًا هوما باكدامان. يبدو الدليل في مقالين نشرا في صحيفة **باريس** بتاريخ 3 و 12 ديسمبر 1884، وضما رسالتين من مراسل مجهول من ليفورنو يبدو واضحًا أنه يعرف الأفغاني جيدًا ويعاديه ويعارض مقالاته. في الرسالة الأولى يزعم المراسل أن وسيطًا حصل على مبلغ كبير من المال من الخديوي السابق إسماعيل مكن الأفغاني من جلب محمد عبده إلى باريس وتأسيس الصحيفة. ويتابع الكاتب ليؤكد زيف زعم الصحيفة بأنها تتلقى الدعم من جمعية تضم أعضاء من جميع البلدان الشرقية. ومع أن إسماعيل رفض تقديم دعم للصحيفة، فقد نجح الأفغاني في الحصول منه على مبلغ إضافي بقيمة 2000 فرنك. كما قدم جنرال تونسي ثري، هو حسين باشا، 11000 فرنك على الأقل إلى الصحيفة. ويزعم الكاتب أن الأفغاني ومساعديه شاركوا في مكيدة أخرى للحصول على المال من إسماعيل، لكنها فشلت وانتهت بطرد مساعد الأفغاني، سكرتير إسماعيل السابق، المصري إبراهيم المويلحي، من فرنسا.

---

1 تلخص باكدامان (ص 100-101) اللائحة، التي أدرجت -لكن لم تصور في **الوثائق**، ص 12، الوثيقة 6.

رد الأفغاني على هذه الرسالة في صحيفة باريس بتاريخ 5 ديسمبر 1884. وأنكر في الرد الاتهامات الشخصية التي وجهها المراسل، وذكر فيها أن الأفغاني اتخذ لقب "أمير" وطمح لأن يكون المهدي. كما رفض بعض العبارات بحق حسين باشا، لكنه بدا ملتبسًا فيما يتعلق بإسماعيل حيث أكد أنه لم يجد نفسه قط بحاجة إلى اللجوء إلى كيس إسماعيل باشا. وزعم أن المراسل واحد من مترجميه السابقين، طرده ولذلك فهو يسعى للانتقام.

في 12 ديسمبر 1884، رد مراسل ليفورنو. لاحظ رئيس تحرير الصحيفة في الهامش أن رد جمال الدين لم يقترب من جوهر ما كتبه المراسل. فيما يتعلق بإسماعيل، سأل المراسل هل نسي جمال الدين مفاتحة إسماعيل مرات عديدة من قبل شخص مصري (يعمل الآن مديرًا لبنك الإسكندرية) نيابة عن الأفغاني، بلغت ذروتها في مقابلة في يناير عام 1884، أرسل بعدها إسماعيل مبعوثًا هو لافيزون، حاملًا إلى الأفغاني في منزله 1000 فرنك، ومبعوثًا آخر هو علي بيك شفتكي (الإصلاحي العثماني والمسؤول السابق الذي يعيش الآن في المنفى ويعمل مع إسماعيل) أرسل ليشرح للأفغاني أن هذا المال ليس لدعم تأسيس جريدة. كما سأل هل نسي الأفغاني رحلته العقيمة إلى تورينو، أو زيارته بعد شهر إلى الخديوي السابق إسماعيل في غراند هوتيل، التي عاد بها بـ2000 فرنك. وهل نسي عددًا من الحقائق الأخرى، التي يعددها، ومنها الرسائل المجهولة المرسل أو الموقعة بأسماء مزيفة، والموجهة إلى شخصيات رفيعة بأسلوب عدمي وتحمل تهديدات بالموت إلى المتلقين إذا عارضوا إعادة إسماعيل باشا إلى العرش. يضيف المراسل بأن ولفرد بلنت، الثري، ساعد الأفغاني ومحمد عبده ماليًّا. "لكن هديته الأخيرة ترافقت مع هذه الكلمات: يستحيل علي دعم مجلة معادية لوطني"[1]. لم يسجل رد للأفغاني يدحض هذه الرسالة.

وعلى الرغم من النبرة العدائية في الرسالتين، اللتين تطرقتا أيضًا إلى طرد إبراهيم المويلحي من فرنسا (انظر الفصل اللاحق)، إلا أنهما صادرتان عن شخص يعرف معلومات مفصلة عن الأفغاني، وتضمان، إلى جانب البنود المؤكدة في **الوثائق** الواردة لاحقًا، المعلومات

---

1 تعيد باكداman (ص 357–365) نشر الرسالتين. الرحلة إلى تورينو مذكورة في واحدة من رسائل الأفغاني، لكن ليس الغرض الذي نسبه إليها الكاتب.

المعاصرة المعقولة الوحيدة إلى الآن عن مصدر تمويل **العروة الوثقى**. العبارة المنسوبة إلى بلنت تبدو صحيحة، واستنفاد التمويلات اللاحقة ربما يفسر التوقف المفاجئ للصحيفة بعد بضعة أشهر فقط على صدورها.

كان الجنرال حسين باشا التونسي، الذي ورد اسمه في المقالتين بوصفه المسهم الرئيس في تمويل **العروة الوثقى**، تونسيًّا ثريًّا ارتبط بالمساعي الإصلاحية في تونس مع سياسي بارز، خير الدين، ومع محاولات منع إقامة المحمية الفرنسية في تونس التي تأسست عام 1881. عاش الجنرال حسين في إيطاليا في ثمانينيات القرن، وأقام علاقات ودية مع الخديوي السابق إسماعيل. تضم **الوثائق** سلسلة من الرسائل (دون تحديد المرسل) من الجنرال حسين في إيطاليا إلى الأفغاني في باريس تؤكد أنه أرسل إليه مالًا. في رسالته الأولى، في مارس أو أبريل عام 1884، يعد الجنرال بالقدوم إلى باريس قريبًا. في الرسالة الثاني يقول إنه أرسل إلى الأفغاني شيكًا بقيمة 1000 فرنك، ما اضطره إلى الاستدانة وضغط النفقات. ولم تستأنف المراسلات حتى ديسمبر 1884، ما يشير إلى أن الجنرال حسين ربما كان في باريس في هذه الفترة. يشير الجنرال في هذه الرسائل المتأخرة إلى الأموال التي أرسلها إلى جمال الدين. ومن المحتمل أن الجنرال ساعد الأفغاني وعبده على الاتصال بأشخاص في تونس، لأن عبده اختار السفر إلى هناك في نهاية عام 1884، وتمكن من جمع مبالغ إضافية، مثلما نلاحظ لاحقًا. لكن في إحدى الرسائل، يعبر الجنرال حسين عن دهشته لأن عبده ذهب إلى هناك من دون إبلاغه[1].

تضم **الوثائق** أيضًا رسالتين وبطاقة تعريف من علي بيك شفكتي، وهو سياسي ومسؤول عثماني سابق ورد اسمه في صحيفة **باريس** بوصفه وسيطًا بين إسماعيل والأفغاني. وكان

---

1 أدرجت في **الوثائق** (ص 62 الوثائق 204-210) وثائق مكتبة المجلس، طهران. لا يحدد محرروها اسم الكاتب، ويشيرون إلى الرسائل بأنها غير قابلة للقراءة، لأنها كتبت كما افترضوا بأسلوب الخط الشائع في شمال إفريقيا. حددت اسم الكاتب وساعدني عبد الله لاروي في قراءتها. أشكره وأشكر أيضًا أرنولد غرين، الذي زودني بمزيد من المعلومات الكاشفة عن الجنرال حسين. تدرج **الوثائق** أيضًا (ص77 الوثيقة 805) قصيدة بالعربية كتبها رزق الله حسين عن "قرض" أرسل إلى الجنرال حسين التونسي، بتاريخ 10 أكتوبر 1877.

شفكتي قد فر من إسطنبول عام 1878 وحرر صحفًا معادية لعبد الحميد من المنفى الأوربي بعد عام 1879. عمل لفترة سكرتيرًا خاصًا لإسماعيل. في رسالته الأولى إلى الأفغاني من روما (التي تحمل ختم البريد بتاريخ 14 أبريل 1884)، يطري العدد الأول من **العروة الوثقى** ويقول إنه سيتشرف برؤية الأفغاني بعد ثمانية أو عشرة أيام. ويقول في الثانية، المرسلة من لندن بتاريخ 14 مايو 1884، إنه تأخر هناك بسبب الأزمات (السياسية) الراهنة، لكنه سيغادر لندن قريبًا وسيتشرف برؤية الأفغاني في باريس. التقى الرجلان في باريس؛ لأن شفكتي ترك بطاقة تعريف باسمه وكتب عليها بأنه غادر إلى لندن وأمل برؤية الأفغاني قريبًا[1]. لا تحمل البطاقة تاريخًا وربما يكون تاريخها إما بين الرسالتين الآنفتين، أو على الأرجح بعد الثانية. لكن **الوثائق** لا تؤكد هل عمل شفكتي وسيطًا بين إسماعيل والأفغاني أم لا، لكن ذلك مرجح في ضوء مهمة شفكتي كسكرتير لإسماعيل.

تتضاعف صعوبة تحديد المصادر الدقيقة للدعم المالي للأفغاني بحقيقة أنه حاول في الوقت نفسه الاتصال بسلسلة من الأحزاب المعارضة، بأمل استخدامها في هدفه الأكبر المتمثل في طرد الإنكليز من البلاد الإسلامية. إذ لم يكتف بتأييد السلطان في الوقت الذي قدم فيه نفسه وكيلًا عن المهدي السوداني، الذي عارضت دعواته دعوات السلطان (كما نناقش في الفصل اللاحق)، بل اتصل أيضًا بمختلف الطامعين بحكم مصر. ومن بين مساعديه في الفترة التي حرر فيها **العروة الوثقى** اثنان جمعتهما روابط مع أحد المطالبين بالعرش الخديوي، الخديوي السابق إسماعيل: الجنرال حسين باشا التونسي وإبراهيم المويلحي، السكرتير السابق لإسماعيل. لكن تبادل الاثنان العداء، كما أشارت رسائل نوجزها لاحقًا برأ فيها الجنرال حسين إسماعيل (الذي لامه الأفغاني على ما يبدو) من مسؤولية المقالتين في صحيفة **باريس**

---

1 لخصت **الوثائق** (ص 71-71، الوثائق 238-240) وثائق اللغة التركية الموجودة في مجموعة مكتبة المجلس؛ رجعت إلى الأصول بمساعدة أندرياس تيتزه. أشكر صبري سياري ود. روستو على العثور على المصادر التركية المتعلقة بشفكتي، الذي عرف بإيجاز في:
Serif Mardin, " Libertarian Movements in the Ottoman Empire, 1878-1895," *Middle East Journal*, XIV, 2 (Spring, 1962), 169-182.

ضد الأفغاني وأتباعه، ونسبهما بدلًا منه إلى المويلحي، قائلًا إنه كتب أشياء سيئة عن نفسه (المويلحي) في المقالتين من أجل إخفاء مسؤوليته عنهما[1].

من بين مساعدي الأفغاني الذي كانوا أيضًا من أنصار حليم باشا، مرشح السلطان للخديوية، يعقوب صنوع، وإسماعيل جودت، الذي شارك في حكومة عرابي، وذهب ليعيش مع حليم في إسطنبول بعد سقوط عرابي، ثم أرسله حليم إلى لندن في عام 1884. وأقام فيها علاقات مع الأفغاني والمويلحي (انظر الفصل اللاحق). أشرنا آنفًا إلى المحاولات الفاشلة التي قام بها محمد عبده والشوباشي للحصول على المال من حليم. وعلى وجه الإجمال، تشير الأدلة إلى عدم تلقي الأفغاني أي دعم من حليم، لكنه ربما حصل على دعم محتمل من إسماعيل، ودعم مؤكد من الجنرال حسين، صديق إسماعيل.

ظهرت قصة أخرى للمساعدة المقدمة من إسماعيل في مجلة (*Journal des Debates*) بتاريخ 9 مايو 1896، بعد اغتيال ناصر الدين شاه. تقول المجلة، بعد وصف حياة الأفغاني السابقة، إنه "ظهر عندئذ في باريس، ليحرر مجلة عربية اسمها **الصراط المستقيم** [ترجمة خاطئة للعروة الوثقى]، بإعانة مالية من الخديوي إسماعيل. ولأن بعض مقالات المجلة لم تعجب الخديوي منع عنها الدعم، فتوقفت عن الصدور". وما يمنح دعمًا محتملًا لهذه النظرية النبرة المؤيدة لإسماعيل في **العروة الوثقى**، والمشاركة المزعومة في الجريدة من سكرتيره ومروج الدعاية له، الموجود في باريس آنذاك، إبراهيم المويلحي. من ناحية أخرى، كانت نبرة الدعوة إلى الوحدة الإسلامية في الجريدة أكثر ملاءمة للسلطان، الذي جمعته روابط مع حليم بوصفه مطالبًا بالعرش الخديوي، من إسماعيل، وزعم المويلحي فيما بعد أن إسماعيل غضب من إسهاماته في الجريدة[2]. تبدو القصة السابقة التي تتحدث عن تقديم إسماعيل المال للأفغاني

---

1 مجموعة مكتبة المجلس، طهران، كما أدرجت في الوثائق، ص 62، الوثائق 207-210. انظر الموجز في الفصل التاسع، هامش 22.

2 انظر التصريحات في السيرة الذاتية للمويلحي في الفصل القادم، المأخوذة من **الوثائق**، الصور 101-105. للاطلاع على إشارات إيجابية إلى إسماعيل، انظر **العروة الوثقى** (القاهرة، 1958)، ص273 و409 والصفحات اللاحقة. لا يشير الكتاب، الذي يعيد طبع المقالات تبعًا لموضوعاتها كما نشرت في الجريدة، إلى تاريخها.

لغرض ما، لكن ليس لدعم تأسيس صحيفة، وأن حسين باشا وبلنت كانا الداعمين المباشرين للجريدة، تبدو الأكثر قابلية للتصديق إلى الآن.

ضم العدد الأول من **العروة الوثقى** الذي صدر بتاريخ 13 مارس 1884 مقالة بعنوان **الجريدة ومنهجها**، تقول إن الجريدة ستكون "في خدمة الشرقيين" من أجل "بيان الواجبات التي كان التفريط فيها موجبًا للسقوط والضعف، وتوضيح الطرق التي يجب سلوكها لتدارك ما فات، والاحتراس من غوائل ما هو آت". وسوف تعمل على "إبطال زعم الزاعمين أن المسلمين لا يتقدمون إلى المدنية ما داموا على أصولهم التي فاز بها آباؤهم الأولون"، وتظهر أن عليهم في الحقيقة اتباع هذه المبادئ ليكونوا أقوياء. وسوف "ترسل إلى الذين نعرف أسماءهم مجانًا بدون مقابل". وتقول ملاحظة افتتاحية أخرى في العدد الأول إن مذاهب الطامعين خفيت "أزمانًا ثم ظهرت". لقد "بلغ الإجحاف بالشرقيين غايته، ووصل العدوان فيهم نهايته، وأدرك المتغلب منهم نكايته، خصوصًا المسلمين منهم"، لكن ردة الفعل الآن تتعاظم، وسيصبح المسلمون أقوياء حين يتحدون ضد الأجنبي. إذ "تألفت عصبات خير من أولئك العقلاء لهذا المقصد الجليل في عدة أقطار، خصوصًا البلاد الهندية والمصرية" لتوحيد كلمة الحق. "وبما أن مكة المكرمة مبعث الدين ومناط اليقين وفيها موسم الحجيج العام في كل عام يجتمع إليه الشرقي والغربي...كانت أفضل مدينة تتوارد إليها أفكارهم". ومن ثم طلبوا "جريدة بأشرف لسان عندهم وهو اللسان العربي، وأن تكون في مدينة حرة كمدينة باريس...فرغبوا إلى السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني أن ينشئ تلك الجريدة... فلبى رغبتهم، بل نادى حقًا واجبًا عليه لدينه ووطنه، وكلف الشيخ محمد عبده أن يكون رئيس تحريرها"[1]. تظهر لائحة أسماء الأشخاص الذين سترسل إليهم الجريدة في **الوثائق** حجم ما بذل من مال وجهد في سبيل توزيعها.

كان هذا التوزيع واسع النطاق مسؤولًا -جزئيًا- عن السمعة الكبيرة والتأثير العميق **للعروة الوثقى** في العالم الإسلامي، عززهما أيضًا الأسلوب المؤثر والمثير الذي استخدمته الصحيفة للتعبير عن الذهنية المؤيدة باطراد للحماية والوحدة الإسلامية فيه. أما الموضوعات الرئيسة التي تناولتها الصحيفة خلال مدة صدروها القصيرة التي لم تتجاوز سبعة

---

1 **العروة الوثقى**، ع1، 13 مارس 1884. هنالك مجموعة كاملة في كل من المراجع الوطنية في باريس والخارجية، 78/ 3682، بارينغ إلى غرانفيل، رقم 1199، سري، القاهرة، 31 ديسمبر 1884.

أشهر فهي العداء للاستعمار البريطاني، والدعوة إلى الوحدة الإسلامية، وتفسير المبادئ الإسلامية لإظهار قابليتها للتطبيق وتلبية الاحتياجات الملحة والمعاصرة. وجمعت مقالات تقدم تحليلات مفصلة لمواقف بريطانيا وغيرها من القوى العظمى في مختلف أرجاء العالم الإسلامي، خصوصًا مصر والسودان والهند، مع مقالات فلسفية أكثر عمومية. ومع أن محمد عبده هو الذي صاغ بالعربية معظم المقالات كما يعتقد، فإن النبرة العامة، ولاسيما في تلك الأكثر تركيزًا على السياسة، تبدو مميزة للنمط الأفغاني إلى حد يبرر لنا اعتبارها تعبيرات عن الآراء التي يرغب بعرضها أمام جماهير المسلمين العريضة.

وفقًا للجريدة نفسها، ثم تعليقات محرريها فيما بعد، أنشئت **العروة الوثقى** واعتمدت في تمويلها على جمعية تحمل الاسم نفسه، لكن لا يوجد دليل يثبت أن هذه الجمعية تجاوزت نطاق الأفغاني وعبده وعدد من الزملاء المقربين، أو أنها قامت بأي نشاط مهم باستثناء إصدار الجريدة[1]. لكن نستطيع أن نتصور أن جمعية مؤلفة من الأفغاني وأصدقائه في باريس ناقشت سرًّا الخطط المتعلقة بالسودان ومصر ومحاولات التأثير في القوى العظمى (انظر الفصل اللاحق).

نشرت في العدد الأول من **العروة الوثقى** مقالة بعنوان **سياسة إنكلترا في الشرق**، أعادت توكيد بعض الأفكار التي عرضها الأفغاني في مقالاته الفرنسية عام 1883. يحذر هنا من أن الإنكليز لن يتمكنوا من إخماد الحركة المهدية، التي تهدد بالانتشار إلى خارج السودان، وإنما يتيسر إطفاؤها "لأولي العزم من العثمانيين والمصريين، لكونهم على شاكلة صاحب الدعوى [المهدي] وبيدهم عنانها". ويزعم أن التركمان والأفغان سوف يميلون باطراد نحو روسيا، ما يمثل خطرًا على الإنكليز في الهند. تناقش المقالات الأخرى في العدد نفسه شرور الحكم البريطاني في مصر، والفشل المحتوم لغوردون في السودان[2].

عاودت موضوعات مشابهة الظهور في المقالات السياسية طوال مدة صدور الجريدة. فقد ضم العدد الأخير بتاريخ 16 أكتوبر 1884، مقالة تزعم أن انتصارات المهدي في

---

1 قارن مع:

"Djam'iyya," by A. H. Hourani.

في **دائرة المعارف الإسلامية**، ج2، 428-429

2 **العروة الوثقى**، ع1، 13 مارس 1884.

السودان -من بين أسباب أخرى- وضعت مصر في حالة يزداد فيها "القلق والاضطراب وضيق الحال واختلال الأمن... كل يوم حتى صار يخشى من فتنة عامة". كما أن الهنود ينقلبون على حكامهم الإنكليز، وأن بعض "النوابين والرجوات.. وأعيان الأهالي الهنديين بعثوا بأناس إلى سرخس ومرو وعشق أباد" في آسيا الوسطى لإعلان ولائهم للروس. وتختتم المقالة بتأكيد أن "من رأي العقلاء أنه لو تقدم محمد أحمد وساعده أهل الشهامة من الصعيد والشرقية والبحيرة في مصر، وخاب أمل الإنكليز في حملتهم، لقامت الفتنة في الهند، وتقدمت روسيا وخلصت النفوس من رق العبودية، وقضي الأمر وقيل بعدًا للظالمين"، فقد حل "أجلهم [الإنكليز] وقرب يوم يهدم فيه سلطانهم ويتقلص ظل سلطتهم في المشرق"[1]. تتناول مقالة أخرى في العدد نفسه "عماء بعض الناس في مصر أو تعاميهم عن مقاصد الإنكليز فيها". وتضيف بأن "من ساح في المستعمرات الإنكليزية، كالبلاد الهندية ونحوها؛ تبين له أن الأهالي في تلك الممالك حملوا من أثقال الضرائب وأوقار الرسوم الدائمة والمؤقتة ما لا يعرف له غاية... حتى سقطوا في مهواة من الفقر لا يجدون منها خلاصًا". وتشير إلى أن "مصر قد قامت بوفاء ما طلب منها أيام وزارة رياض باشا أحسن قيام مع غاية السعة وارتياح الأهالي إلى تأدية الضرائب بأنواعها... إلى أن زحفت إنكلترا بجيش من دسائسها... وبادرت...بالسعي في تخفيض فائدة الدين لتستأثر فيما بعد بما تزعم التفضل به الآن على المصريين، فهي تسعى لفائدتها الخاصة ليس إلا". تلاحظ المقالة بفطنة متبصرة أن الإنكليز لن يغادروا مصر قريبًا على الأرجح، على الرغم من مزاعمهم بأنهم لا يريدون البقاء. وهم يستخدمون المتواطئين معهم، مثلما فعلوا في أماكن أخرى، لفرض هيمنتهم بذريعة "تسكين الاضطراب وإزالة العصيان وتقرير الراحة". وتختتم بالقول: "علينا أن نرفع أعلام المحبة الوطنية، ونحمل عوامل الشهامة الإسلامية، ونوقد نيران الغيرة الوطنية، لتخيب آمال الإنكليز ونرد كيدهم في نحورهم، ونقذف بأولئك المغفلين الذي يميلون إليهم خارج تخوم هذه الديار ليلحقوا بالخائنين ممن سبقهم ويذوقوا عذاب الهوان بما كانوا يكسبون، هذا إذا حصل اليأس من تيقظهم ورجوعهم إلى الحق والصدق في محبة الأوطان..."[2].

---

1 المصدر نفسه، ع18، 16 أكتوبر 1884.

2 المصدر نفسه.

ثمة مقالة أخرى موجهة ضد التواطؤ مع البريطانيين بعنوان **الدهريون في الهند**، اعتبرت سيد أحمد خان وأتباعه من الخونة الذين باعوا أنفسهم للإنكليز "لا لأجر جزيل ولا شرف رفيع، ولكن لعيش دنيء ونفع زهيد..."[1].

وهكذا فإن المقالات السياسية في **العروة الوثقى** موجهة بأغلبيتها الساحقة ضد الاستعمار البريطاني في الأقطار الإسلامية، وتجمع رواية واقعية وإن تكن متحيزة للمظالم التي يعاني منها كثيرون من الخاضعين للحكم البريطاني مع مبالغة في حجم القوى المهددة للبريطانيين. تعرض البريطانيون بين عامي 1884-1885 لتهديد المهدي في السودان، والروس في آسيا الوسطى، لكن حظوظ قيام ثورة ناجحة وواسعة النطاق في مصر أو الهند ضد الحكم البريطاني لم تكن كبيرة مثلما تخيل الأفغاني على ما يبدو. المبالغة في تضخيم القوى الصديقة أمر شائع بين الثوريين وغيرهم ممن يكرهون فكرة أن التغييرات التي يأملون بها لا يمكن أن تحدث في حياتهم. والأكثر خروجًا على المألوف اعتقاد الأفغاني، الذي عبر عن جزء منه في **العروة الوثقى**، وعن الجزء الآخر في مواضع غيرها، أنه يستطيع المساعدة في تشكيل تحالف يمكن أن يضم روسيا وفرنسا والدولة العثمانية وأفغانستان، إضافة إلى الجماهير الساخطة في الهند ومصر، وينجح في طرد البريطانيين من هذه البلدان. أما فكرة هجوم روسي على الهند، يؤدي إلى انتفاضة هندية شعبية، فكانت تظهر مرارًا وتكرارًا.

نشرت **العروة الوثقى**، إضافة إلى المقالات السياسية الموجهة غالبًا ضد الاستعمار البريطاني، عددًا من المقالات الفلسفية المكرسة أساسًا لإعادة تفسير الأفكار الإسلامية وفضائل الوحدة والاتحاد بين المسلمين. تبين مقالة بعنوان **الجنسية والديانة الإسلامية** مرة أخرى كيف يغير الأفغاني حججه لتلائم جمهور المستمعين والقراء. فبينما قال حين خاطب جمهورًا من الهنود إن الروابط القومية واللغوية أكثر أهمية وثباتًا ورسوخًا من الروابط الدينية، كتب يقول الآن، لجمهور من المسلمين في مختلف دول العالم، "إن المتدين بالدين الإسلامي متى رسخ فيه اعتقاده يلهو عن جنسه وشعبه، ويلتفت عن الروابط الخاصة إلى العلاقة العامة وعلاقة المعتقد". لأن المسلمين "لا يعتدون برابطة الشعوب وعصبات

---

1 المصدر نفسه، ع15، 28 أغسطس 1884. انظر الترجمة إلى الإنكليزية في:
Keddie, *Islamic Response*, pp. 175-180.

الأجناس، وإنما ينظرون إلى جامعة الدين"[1]. أما "بعض ما يطرأ على الممالك الإسلامية من الانقسام والتفريق" فهو ناجم عن قصور الحكام "وحيدانهم عن الأصول القويمة... وانحرافهم عن مناهج أسلافهم الأقدمين...". فإذا رجعوا "إلى قواعد شرعهم وساروا سيرة الأولين السابقين، لم يمض قليل من الزمان إلا وقد آتاهم بسطة في الملك وألحقهم في العزة بالراشدين أئمة الدين".

للعودة إلى الإسلام المبكر، في هذه وغيرها من المقالات الأخرى ضمن المجموعة الفلسفية، معنى سياسي وعسكري رئيس بالنسبة إلى الأفغاني: عودة جميع الطبقات والبلدان والزعماء في العالم الإسلامي إلى الوحدة، التي يعتبرها مفتاح انبعاث القوة العسكرية للمسلمين في العصور المبكرة. يشدد الأفغاني مرة أخرى على الأهمية السياسية لإحياء وحدة المسلمين في مقالات مثل "انحطاط المسلمين وسكونهم وسبب ذلك"، و"الوحدة الإسلامية"[2]. حيث وجه اللوم إلى طمع الأمراء والحكام المسلمين وتنازعهم على "تفرق الكلمة وانشقاق العصا" وتمزق الوحدة التي يجب استعادتها.

وفي مقالة لافتة بعنوان "التعصب" (=التضامن)، يقول الأفغاني إن "المتسربلين بسرابيل الإفرنج الذاهبين في تقليدهم مذاهب الخبط والخلط" يجعلون اللفظة ("التعصب") "عنوانًا على النقص وعلمًا للرذائل". وفي الحقيقة فإن "التعصب قيام بالعصبية، والعصبية... نسبة إلى العصبة، وهو قوم الرجل الذين يعززون قوته ويدفعون عنه الضيم والعداء". يمكن الإفراط والتفريط في التعصب، لكن "اعتداله هو الكمال"؛ لأنه مصدر "الحمية العامة، ومسعر النعرة الجنسية". كما أن "استقامة الطباع ورسوخ الفضيلة في أمة تكون على حسب درجة التعصب فيها والالتحام بين أفرادها". "والمتنطعون من مقلدة الإفرنج يخصون بالمقت" هذا النوع من "قيام الملتحمين بصلة الدين لمناصرة بعضهم بعضًا". يعتقد الأفغاني أن هؤلاء على خطأ، لأن أي "لحمة يصير بها المتفرقون إلى وحدة تنبعث عنها قوة لدفع الغائلات

1 **العروة الوثقى**، ع2، 20 مارس 1884؛ ترجم مارسيل كولومبي (الذي ترجم أيضًا المقالات التي ناقشها في الفقرات اللاحقة) المقالة إلى الفرنسية بعنوان:
"La nationale (djinsiya) et la religion musulmane," *Orient*, 22 (1962), 125-130.

2 المصدر نفسه، ع5، 10 أبريل 1884، وع9، 22 مايو 1884. انظر الترجمة في:
Orient, 22 (1962), 131-147.

وكسب الكمالات، لا يختلف شأنها إذا كان مرجعها الدين أو النسب". لقد تأكد لدى "الإفرنج أن أقوى رابطة بين المسلمين إنما في الرابطة الدينية... فتوجهت عنايتهم إلى بث الأفكار الساقطة...لينقضوا بناء الملة الإسلامية ويمزقوها شيعًا وأحزابًا" قبل أن تحل محلها الرابطة الوطنية. في الهند، اتخذ الإنكليز طائفة الدهريين "أعوانًا على فساد عقائد المسلمين وتوهين علائق التعصب الديني". يضيف الأفغاني متعجبًا من "سذج المسلمين...[الذين] يطلبون محو التعصب المعتدل، وفي محوه محو الملة ودفعها في أيدي الأجانب يستعبدونها ما دامت الأرض أرضًا والسماء سماء". والأشد عجبًا "أحوال الغربيين من الأمم الإفرنجية الذين يفرغون وسعهم لنشر هذه الأفكار بين الشرقيين ولا يخجلون من تبشيع التعصب الديني... [وهم] أشد الناس في هذا النوع من التعصب وأحرصهم على القيام بدواعيه، ومن القواعد الأساسية في حكوماتهم السياسية الدفاع عن دعاة الدين والقائمين بنشره [=المبشرين]". تشير هذه المقالة مرة أخرى إلى استخدام الأفغاني الذرائعي للجاذبية الدينية بوصفها أشد القوى المتاحة ضد التعديات الغربية، في وقت لم تنتشر في الشرق بعد المشاعر القومية والوطنية الحديثة، بينما كانت الرابطة الإسلامية قوية جدًا. ولا ريب أن المقالة تتغاير مع خطبة الأفغاني في الإسكندرية عام 1879 التي اعتبرت التعصب والاستبداد من أسباب الانحطاط الإسلامي[1].

ومن المقالات البراغماتية والسياسية في مضامينها تلك التي تهاجم مبدأ الجبر في الإسلام. تلاحظ إحداها، **النصرانية والإسلام وأهلهما**، أن "الديانة الإسلامية وضع أساسها على طلب الغلب والشوكة... فالناظر في أصول هذه الديانة... يحكم حكمًا لا ريب فيه بأن المعتقدين بها لا بد أن يكونوا أول ملة حربية في العالم...". لكن ظهر بين المسلمين "أقوام بلباس الدين وأبدعوا فيه، وخلطوا بأصوله ما ليس منها، فانتشرت بينهم قواعد الجبر، وضربت في الأذهان حتى اخترقتها وامتزجت بالنفوس حتى أمسكت بعنانها عن الأعمال...". فأصبحت "دراسة الدين على طريقها القويم... منحصرة في دوائر مخصوصة وبين فئة ضعيفة" (ربما يقصد بها الفلاسفة). في الحقيقة، يأمر القرآن المسلمين "بحماية

---

1 **العروة الوثقى** (القاهرة، 1958)، ص 39-48. أشكر مارسيل كولومبي على عرض ترجمته غير المنشورة لهذه المقالة. أوردنا في الفصل الخامس آنفًا تقييم الأفغاني السلبي للتعصب عام 1879، نقلًا عن صحيفة مصر.

حوزتهم والدفاع عن ولايتهم ومغالبة المعتدين وطلب المنعة في كل سبيل". ولذلك يجب على المسلمين الحقيقين أن يتفوقوا "على من سواهم في فنون الملاحمة والمنازلة والمصاولة حفظًا لحقوقهم، وضنًّا بأنفسهم عن الذل وملتهم عن الضياع..."[1].

وفي مقالة أخرى بعنوان **القضاء والقدر**، يقول الأفغاني إن هناك خلطًا بين "الاعتقاد بالقضاء والقدر وبين الاعتقاد بمذهب الجبرية"، وإن الاعتقاد بالقضاء يعني في الحقيقة أن "مبدأ الأسباب... إنما هو بيد مدبر الكون الأعظم الذي... جعل كل حادث تابعًا لشبهه كأنه جزاء له". يرى الأفغاني أن "الاعتقاد بالقضاء والقدر إذا تجرد عن شناعة الجبر تتبعه صفة الجراءة والإقدام" كما كانت الحال عند المسلمين في أوائل نشأتهم. ويؤكد أنه "ما وجد فاتح عظيم ولا محارب شهير... إلا كان معتقدًا بالقضاء والقدر، سبحان الله!". لقد أتى مذهب الجبر إلى العالم الإسلامي مع الفتوحات، لكن المسلمين يستيقظون الآن وينفضونه عنهم[2].

الموضوع المهيمن على جميع المقالات في **العروة الوثقى** هو الحاجة الملحة إلى إعادة العالم الإسلامي إلى ما كان عليه في الماضي من وحدة ونشاط. يشير الأفغاني مرارًا وتكرارًا، عند مناقشة فضائل الإسلام الأصلية، إلى الفتوحات والقوة العسكرية والوحدة السياسية للعصر الإسلامي المبكر. ومع شواهد مناسبة من القرآن، يحدد القوة العسكرية، والوحدة السياسية، وحماية أراضي المسلمين بوصفها المبادئ الرئيسة للدين الإسلامي، ويقول إن المسلمين لم يصلوا إلى هذا الدرجة من الانحطاط إلا لأن زعماءهم تخلوا عن المبادئ المتأصلة في دينهم. ويوجه اللوم على انحطاط المسلمين على الأغلب إلى أنانية الحكام المسلمين الأفراد وانحراف العلماء عن المبادئ الأصلية. لقد بدأ الفساد ينخر الإسلام بواسطة هؤلاء الزعماء ثم انتشر لاحقًا إلى الطبقات الأدنى من عامة الناس في المجتمع. وفي سبيل التصدي للتهديد المتعاظم من جانب أعداء المسلمين، يجب على العالم الإسلامي العودة إلى وحدته الأصلية واستئصال بدعة البلدان والدول المنفصلة ضمن الأمة الإسلامية. أما الحكام المسلمون الذين فسحوا

---

1 **العروة الوثقى**، ع4، 3 أبريل 1884. انظر الترجمة في:
Orient, 21 (1962), 89-97.

2 المصدر نفسه، ع7، 1 مايو 1884. انظر الترجمة:
"La predestination *(al-kada' wa'l-kadar)*" , *Orient*, 21 (1962), 98-109.

المجال لتأثير غير المسلمين وسمحوا لهم باختراق أقطارهم، مثل الأمراء الهنود، فهم خونة الدين. الإيمان بالدين أو بالجنسية وحده يستطيع أن يوحد الناس، وينبغي تأسيس وحدة العالم الإسلامي على ركيزة دينية[1]. مرة أخرى، يعرض الأفغاني تفسيرًا ذرائعيًّا (براغماتيًّا) للإسلام ودعوة إلى المسلمين كي "يتحدوا في الكلمة الجامعة حتى يدفعوا غارة الأباعد" من الاستعماريين (غير المسلمين). ثم يقدم "أمة الروس" مثالًا لأمة كبيرة تمكنت من الدفاع عن نفسها بفاعلية على الرغم من تخلفها في "الفنون والصنائع"، فأصبحت بفضل الوحدة السياسية دولة ذات سيادة "تميد لسطوتها رواسي أوربا"[2].

ثمة تقارير معاصرة عن التأثير العظيم الذي مارسته **العروة الوثقى** على الرغم من عمرها القصير الذي لم يتجاوز سبعة أشهر. فقد وزعت على نطاق واسع على الزعماء في شتى أنحاء العالم الإسلامي، وعلى مختلف القراء. وفي وقت أعقب العديد من الهزائم التي ألحقها الأوربيون بالمسلمين، لكن شهد أيضًا انتصارات المهدي السوداني على القوات البريطانية، بعثت برسالة بسيطة لكن ملهمة في الجوهر، تشبه رسالة القوميين الأوائل في مختلف البلدان الأوربية. حيث دعت المسلمين إلى التخلي عن مذهب الجبر الذي اعتقدت أنه سمح للقوى الأوربية باحتلال أقطارهم واحدًا إثر الآخر، والعمل من أجل الوحدة الإسلامية والقوة العسكرية. وربطت هذه الأهداف العملية بالإسلام الحقيقي، ومن ثم وضعت المشاعر الدينية إضافة إلى القومية والوطنية في خدمة قضية تعزيز القدرة الذاتية للأمة. ويشير الجهد العظيم الذي بذله الأفغاني من أجل إصدار الجريدة وتوزيعها إلى تقديره لفاعلية وسائل الإعلام الجماهيرية الجديدة. لا نجد في المقالات النظرية التي نشرتها الجريدة ما يؤيد الديمقراطية السياسية أو نظام الحكم البرلماني، أو حتى يطالب بإجراء إصلاحات سياسية محددة. تتناول إحدى المقالات الفساد بوصفه ينبثق من الحكام الفاسدين والأنانيين؛ لأن "كل ما يعرض [على الأمة] من...الأحوال -خيرها وشرها- فهو تابع لحال الحاكم". بينما يمكن للمجتمع الصالح أن يطمئن بوجود حاكم وفر لأفراده "سبل الراحة والرفاهية

---

1 ترجم مارسيل كولومبي جميع مقالات **العروة الوثقى** العامة والفلسفية التي تشير إلى هذه الأفكار، إلى الفرنسية تحت عنوان عام هو:
"Pages choisies de Djamal al-Din al-Afghani," in *Orient*, 21-25 (1962-1963).

2 "الوحدة الإسلامية"، **العروة الوثقى**، ع9، 22 مايو 1884. انظر الترجمة في:
Orient, 22 (1962), 139-147.

وتقدم بهم إلى كل وجه من وجوه الخير"، وتمتع بالحكمة والفضيلة، وفهم احتياجات شعبه[1]. ومع أن الأفغاني فضل في مصر الإصلاحات الدستورية (الشوروية)، فإن من اللافت أنه توقف عن الدعوة إلى مثل هذه الإصلاحات في كتاباته بعد عام 1879، وإذا فضل فعلًا الإصلاحات الدستورية، فلا بد أنه وضعها في مرتبة ثانوية على سلم الأولوية، أو اعتبرها هدفًا بعيدًا، يجب أن يتبع مؤقتًا الاستقلال السياسي والقوة العسكرية والوحدة الوطنية. تبدأ المقالة المتعلقة بسلطة الحاكم المستبد بإشارة مبهمة إلى "الأمة التي ليس في شؤونها حل ولا عقد ولا تستشار في مصالحها"، لكنها بعد ذلك لا تقترح إجراء إصلاح، بل "اجتثاث هذه الشجرة الخبيثة [=الحاكم الفاسد] واستئصال جذورها قبل أن تنشر الرياح بذورها وأجزاءها السامة القاتلة بين جميع الأمة"، واستبدالها بأخرى "صحيحة البنية سالمة من الآفات"[2]. وتعد المقالة واحدًا عدة أدلة على أن خطط الأفغاني، في ثمانينيات القرن على أقل تقدير، لم تتصور إحداث تغييرات دستورية بقدر إسقاط الحكام الأفراد المتساهلين أو الخانعين للأجانب أو الخاضعين لإرادتهم، واستبدالهم بآخرين أقوياء ووطنين. يبدو أنه تأثر هنا على الأرجح بميل الكتاب السنة والفلاسفة المسلمين الذين بالغوا في تضخيم فضائل الحاكم باعتباره المصدر الرئيس للنظام السياسي القوي والسليم والمتناغم. من ناحية أخرى، قدمت التجربة السيئة السابقة واللاحقة مع الدساتير في مصر وعدد من البلدان الإسلامية، بعض الدعم للأفغاني فيما يتعلق بالتقليل من شأن النظام الدستوري والتشديد على سلوك الحكومة بدلًا من إصلاحها.

لم يشدد الأفغاني في مقالاته على التقدم الهائل، التقاني والعلمي والتعليمي، المطلوب تحقيقه من أجل تمكين العالم الإسلامي وجعله قادرًا على مقاومة الغزوات الغربية. بل افترض، كما يثبت مثال روسيا، أن العالم الإسلامي حين يكون موحدًا وفي ظل حاكم مخلص في الدفاع

---

1 "الأمة وسلطة الحكم المستبد"، **العروة الوثقى**، ع 14، 14 أغسطس 1884. انظر الترجمة في:
Orient, 22 (1962), 149-150.

2 المصدر نفسه. هذه هي المقالة التي أشار إليها كيني، انظر:
L. M. Kenny, "Al- Afgani on Types of Despotic Government," *Journal of the American Oriental Society*, 86 (1966), 19-27.
في الصفحة 20 والهامش 3، حيث يبدو أن المقالة تطالب بالحكم الدستوري؛ تظهر قراءة للأصل أنها لا تفعل ذلك (لا أرى كيني مخطئًا، بل ملتبسًا قليلًا).

عنه، يستطيع اكتساب الوسائل التقنية، حتى باستيرادها من الخارج، من أجل الدفاع عن الأمة. تشير تقارير متعددة عن الأفغاني إلى أنه كان يقدر أهمية التقانة الغربية، لكنه اعتقد، وربما نجد له مبررًا في ذلك، أن الخطوة الأولى في العالم الإسلامي هي تغيير موقف الجماهير والحكام قبل أن يصبح للتقانة أي معنى. لكن مرة أخرى، هنالك مبالغة في تقدير قيمة المواقف الأخلاقية والسياسية، وتقليل من أهمية العوامل الاقتصادية والسياسية والتقانية الواقعية، باعتبارها القوى المحركة والمؤثرة في العلاقات بين العالمين الغربي والإسلامي.

من الواضح أن السلطات منعت دخول **العروة الوثقى**، إضافة إلى **أبو نظارة**، إلى الهند ومصر[1]. وقدم هذا المنع عادة بوصفه السبب وراء التوقف المفاجئ للصحيفة عن الصدور في أكتوبر 1884، بعد سبعة أشهر فقط من تأسيسها. لكن مثلما لاحظنا آنفًا، يمكن أن ننسب هذا التوقف على الأرجح إلى سحب/ أو تجفيف مصدر التمويل. وعلى أي حال، فقد عبرت بإسهاب عن رسالتها البسيطة لكن الملهمة خلال عمرها القصير، ونشرت هذه الرسالة اسم الأفغاني وآراءه بين جمهور أوسع من عامة المسلمين لم يسمعوا بهما من قبل.

في نهاية عام 1884، زار محمد عبده تونس أملًا في الحصول على تمويل. وكتب منها إلى الأفغاني في باريس رسالة بتاريخ 24 ديسمبر يقول فيها إنه التقى "بعلماء وأمراء موقرين"، وأعلمهم أن "العروة الوثقى ليست فحسب اسمًا لصحيفة، بل هي أيضًا اسم منظمة أسسها السيد [الأفغاني] عندما كان في الهند، مركزها حيدر أباد ولها فروع في أماكن أخرى، ويجهل كل فرع وجود الفروع الأخرى... إننا نرغب في بعث فرع هنا... وإني اليوم بصدد تنظيم الجمعية في سرعة حتى أسافر... أغلب الأعضاء من العلماء، ومن بينهم الشيخ الورتتاني والشيخ سالم بو حاجب، وسوف أمدك بأسماء كل الذين أدوا القسم...وأرجو ألا تكشف أسماءهم فقد أكدت لهم أن الأمر سري وأسماء الأعضاء لا يعرفها إلا رئيس الجمعية ودعاتها... أما موضوع المال فإني في يأس مطلق، فقد طرقنا كل باب وتجاوزنا التلميح

---

1 ثمة تقارير عديدة بخصوص ذلك، أكثرها صراحة ومباشرة، فيما يتعلق بمصر: الخارجية، 78/ 3682، بارينغ إلى كارنفيل، رقم 1199، سري، القاهرة، 31 ديسمبر 1884. يضم الملف مجموعة من أعداد **العروة الوثقى** و**أبو نظارة**، ويشير إليها بأنها "مجلات عربية تحريضية أوقفتها سلطات البوسطة المصرية انسجامًا مع أمر الحكومة المصرية بمنع دخولها هذه البلاد". الصحيفتان كلتاهما "معاديتان للخديوي الحالي والاحتلال الإنكليزي". ومع أن معظم الروايات تحمل البريطانيين مسؤولية منع الجريدتين من دخول مصر، فإن الخديوي تشوق حتمًا لحظرهما هو الآخر.

إلى المصارحة بالأمر أو نكاد، ولكن يبدو لي أن جهودي تذهب دون طائل..". وأضاف أن الناس في تونس اعتقدوا أنهما [هو والأفغاني] يملكان أموالًا طائلة. وادعى (زورًا) أنه طمأن التونسيين بإخبارهم أنه تلقى مؤخرًا رسائل من الأفغاني. وأردف بأنه وعد بأن تعود **العروة الوثقى** إلى الصدور، وأن الناس في تونس لم يعلموا بأنها توقفت[1]. يزعم إبراهيم المويلحي في رسالة لاحقة، نناقشها في الفصل القادم، من إسطنبول إلى الأفغاني، أن خير الدين باشا، السياسي التونسي -العثماني والإصلاحي البراز أبلغه بأن "الشيخ محمد عبده أخذ من تونس خمسة آلاف فرنك"، وأشار بأنه ربما لا يصرح عن جميع الأموال التي تلقاها[2]. وليس من الواضح مدى دقة هذا الزعم.

بعد أن غادر محمد عبده إلى تونس لم يجتمع الرجلان بعد ذلك أبدًا. مع أن جمال الدين واصل التعبير عن مشاعر الود تجاه تلميذه السابق، وكتب إليه رسالة في أثناء توقفه الوجيز في بورسعيد عام 1891، حين كان في طريقه إلى لندن من البصرة (ظن محمد رضا وآخرون خطأً أن هذه الرسالة كتبها الأفغاني خلال توقفه عام 1882 في بورسعيد)[3]. لكن لا يتوفر سجل في **الوثائق** يثبت استمرار المراسلات بين الأفغاني وعبده، وهنالك تقارير مباشرة من المصدر الأصلي تشير إلى أن محمد عبده، الذي آمن باطراد بالسبيل التدريجي والتعليمي للإصلاح، فقد كثيرًا من الاحترام لأساليب الأفغاني، بينما اتهم الأفغاني تلميذه السابق في تسعينيات القرن بالجبن السياسي[4]. لكن على الرغم جميع خلافاتهما المتأخرة، بقي تأثير

---

1 تضم **الوثائق** (ص 63-64) ترجمة فارسية لكن ليست أصلية. ترجمت باكداامان (ص 103-105) النسخة الفارسية ولاحظت تعمد عبده الكذب على التونسيين. الموجز الذي أورده مأخوذ عن الأصل العربي في مجموعة مكتبة المجلس.

2 **الوثائق**، الصورتان 98-99. الترجمة الفارسية لهذه الرسالة في **الوثائق**، والتي استخدمتها باكداامان (ص 106)، تتجاوز قليلًا الأصل في اتهامها الموجه إلى محمد عبده.

3 انظر المناقشة في الفصل 12.

4 **التاريخ**، ص 894-898. يذكر رضا في سيرته أن محمد عبده انتقد الأفغاني بسبب التشبث بالنشاط السياسي بدلًا من التركيز على التعليم، نظرًا إلى أنه طلب منه ذلك، وبسبب محاولة المستحيل في إصلاح الحكام الفاسدين والأشرار. رد الأفغاني من إسطنبول، كما يقول رضا، على رسالة عبده وانتقده على أنانيته وجبنه السياسي لأنه كتب إليه بأسلوب غير مباشر ودون أن يوقع على الرسالة. كما ينقل عن عبده قوله عن الأفغاني: كم دمر غضبه ما بناه ذكاؤه.

الأفغاني في عبده حاسم الأهمية ومثمرًا، وأفرز تعاونهما اللاحق، مثل ترجمة محمد عبده لمقالة **الرد على الدهريين** (بمساعدة أبي تراب)، وصياغته لمقالات **العروة الوثقى** تحت إشراف وتوجيه الأفغاني، تأثيرًا مهمًّا في التطور الفكري والسياسي للمسلمين الناطقين بالعربية.

بعد توقف **العروة الوثقى** بقي الأفغاني في باريس، حيث انشغل باطراد بالخطط السياسية التي شملت المهدي السوداني، والبريطانيين، والسلطان العثماني، الذي تحول إليه اهتمامه الآن.



9

المهدي والسلطان: 1884-1885

جمال الدين وبلنت والمهدي

بالإضافة إلى عمله في الصحافة في باريس، شارك الأفغاني في الخطط السياسية المتعلقة بالمهدي والبريطانيين في السودان عامي 1884-1885. وكانت قوة المهدي المطردة بلغت أوجها بالاستيلاء على الخرطوم وموت الجنرال غوردون في يناير 1885، وشكلت الخلفية للجهود البريطانية التي حاول ولفرد بلنت إشراك الأفغاني فيها بهدف إجراء مفاوضات حول "المسألة السودانية". جمعت بلنت، بحكم الولادة والخلفية الاجتماعية، روابط وثيقة مع شخصيات مهمة في حزبي الأحرار والمحافظين. كان بلنت صديق السير إدوارد هاملتون، سكرتير غلادستون الخاص، وعمل من خلاله على إيصال رسائل إلى غلادستون حين كان رئيس وزراء حكومة الأحرار. كما كان بلنت صديق راندولف تشرشل الذي عارض الاحتلال البريطاني لمصر، وقدم بشأنه اتهامات كثيرة في البرلمان حول التجاوزات البريطانية، اعتمادًا على أدلة بلنت بالدرجة الأولى. عرف بلنت أيضًا السير هنري درموند وولف، الدبلوماسي وعضو البرلمان الذي عمل مع تشرشل ضمن مجموعة نواب محافظين عرفت باسم "الحزب الرابع"، وانتقدت أحيانًا السياسة الخارجية لحكومة الأحرار على أسس أكثر راديكالية من تلك التي تبناها زملاؤهم المحافظون التقليديون. أصبح تشرشل وزير دولة لشؤون الهند عندما تولى المحافظون الحكومة البريطانية الجديدة صيف عام 1885، وترأس وولف بعثة

خاصة إلى إسطنبول ومصر لمحاولة حل "المسألة المصرية". كلا الرجلين كانا بالتالي شخصين مهمين في السياسة الخارجية البريطانية، وحاول بلنت التأثير عليهما لجهة تبني أفكاره[1].

أدى إشراك بلنت جمال الدين ومحمد عبده في خطط التدخل مع المهدي إلى سلسلة مناورات معقدة وهزيلة النتائج، لم تعرف حتى الآن إلا من خلال كتاب بلنت **غوردون في الخرطوم**. تقدم **الوثائق** المزيد من المعلومات عن هذه الخطط، وتظهر أيضًا كيف استخدمها الأفغاني لإقامة علاقات مع السلطان عبد الحميد -ولعل تلك نتيجتها المهمة الوحيدة. في أغلب الأحيان، يشار إلى هذه المناورات السياسية وعلاقات الأفغاني المفترضة مع المهدي بتعابير مبالغ فيها ولا يبدو أن لها أساسًا في الواقع، ولعله من المجدي محاولة إعادة تشكيل ما حدث فعليًّا، برغم قلة النتائج. فتلك حالة نادرة يتوفر فيها ما يكفي من الوثائق لإعادة تشكيل خطة سياسية مفصّلة شارك فيها الأفغاني.

لا تقدم **الوثائق**، ولا أي مصدر أولي آخر على ما يبدو، دلائل على أن الأفغاني كان فعلًا، كما ادعى، على اتصال بالمهدي. في الحقيقة، لو كان للأفغاني أي اتصال بالمهدي فمن الغريب ألا يكون ثمة رسالة واحدة تشير إلى ذلك في أعداد المراسلات الضخمة المصنفة في **الوثائق**. يبدو واضحًا أن بلنت صدّق أن لجمال الدين صلة بالمهدي، لكنه لم يعط دليلًا على ذلك سوى قول الأفغاني نفسه. يظهر أيضًا أنه حين كان يُطلب من الأفغاني فعل شيء يثبت صلته بالمهدي كان يرفض بإصرار، مقدمًا أعذارًا معقولة عمومًا. ويبدو أن السجل سلبي بالدرجة نفسها من على الجانب السوداني المقابل[2].

في إحدى المناسبات التي يبدو أن الأفغاني فعل فيها شيئًا قد يثبت علاقاته بالمهدي، كانت النتائج أكثر من ملتبسة. كما ذكر السياسي الاشتراكي الفرنسي هنري روشفور، الذي

---

1 Sir Wilfred S. Blunt, *Gordon at Khartoum* (London, 1911), and India, *passim*. reference to Churchill and Wolff; Winston Churchill, *Lord Randolph Churchill* (London, 1952), pp. 206–207.

2 حديث مع الأستاذ ب. م. هولت (P. M. Holt) في لندن، أغسطس 1956.

كتب في تسعينيات القرن التاسع عشر عن رحلة إلى السودان قام بها زميله الاشتراكي أوليفيه بان عام 1884:

> تبدت سلطة جمال الدين المطلقة على إخوته في الدين عندما أصبح الأمر مسألة تغلّبٍ على مصاعب كان من المؤكد أن أوليفيه بان سيواجهها في الوصول إلى جيش المهدي. لم يرجُ الأفغاني سيد السودان القوي، بل ببساطة أمره بإعداد قافلة من تجار مزيفين يعبرون الصحراء للانضمام إلى بان على حدود مصر العليا وأخذه إلى المعسكر. وقد نُفّذت أوامر جمال الدين بحذافيرها. وضع أوليفيه بان نفسه تحت إمرة مبعوثي المهدي، ووصل بأمان إلى موقع الجيش السوداني العظيم والمنتصر آنذاك.
>
> لكني منذ تلك اللحظة لم أتلق أخبارًا أخرى عن زميلي الطريد[1].

لا بد للمرء أن يتعجب من قول روشفور بأن أوامر جمال الدين للمهدي نفذت بحذافيرها. إذ توضح رواية أوربيّين آخرين كانا موجودين عندما وصل بان إلى المناطق المجاورة لموقع المهدي أنه لا المهدي ولا أي من أتباعه كانوا على علم مسبق بوصوله. بل ثارت الشكوك حول كونه جاسوسًا مصريًا فوضع تحت حراسة مشددة، ولعل سوء معاملته أسهمت في المرض الذي أصابه وأدى إلى وفاته. لا يشير أي من شاهدي العيان الأوربيين إلى أن بان أثار مسألة رسالة جمال الدين إلى المهدي -وادعاؤه حسن المعاملة قائم على أسباب مختلفة كلية[2].

---

1 Henri Rochefort, *The Adventures of My Life*, Eng. trans. E. W. Smith and H. Rocherot, Vol. II (London, 1897), pp. 280–281.

2 Rudolf C. Slatin, *Fire and Sword in the Sudan* (London, 1896), pp. 306–319; Father Joseph Ohrwalder, *Ten Years' Captivity in the Mahdi's Camp* (London, 1892), pp. 172–175; Elie Kedouri, "Further Light on Afghani," *Middle Eastern Studies*, I, 2 (Jan., 1965), p. 194.

يقتبس روشفور أيضًا رسالة من الأفغاني تشير إلى "تلميذي السابق في جامعة الأزهر الذي صار الآن المهدي"[1]. إذا كان الاقتباس دقيقًا فهو ادعاء مسرف إلى حد أكبر مما يدعيه الأفغاني عادة، كونه من السهولة بمكان التأكد من أن المهدي لم يدرس قط في الأزهر. يقول الأفغاني عادة، كما قال لبلنت، إن بعض أتباع المهدي المهمين درسوا تحت إشرافه في مصر، وهو أمر يبدو مشكوكًا به أيضًا.

بدأت محاولة بلنت إشراك الأفغاني في المفاوضات السودانية، كما يسجل بلنت نفسه في مذكراته المنشورة، يوم 18 أبريل 1884، عندما سأله اثنان من معارفه إن كان يستطيع المساعدة في إنقاذ حياة الجنرال غوردون المحاصر في الخرطوم. يذكر بلنت قوله للشخصين: " إذا وصل الأمر إلى حد إرسال بعثة إلى المهدي فقد أستطيع مساعدتهما، ونصحتهما بتقديم هذه الفكرة بدل الأخرى، وكنت كتبت إلى جمال الدين أسأله عن رأيه فيها"[2]. لا يحوي كتاب بلنت **غوردون في الخرطوم** رسالته، بل رد الأفغاني عليها بالفرنسية من باريس في 21 أبريل. يبدأ جمال الدين القول إنه لا يعتبر غوردون صديقًا للحرية والإسلام (وهو أمر لا بد أن بلنت لمح إليه) لكن، نظرًا إلى ثقته ببلنت، يشاركه الأسف على وضعه البائس. ويتابع الأفغاني:

> لا أخفيك سرًّا أنه كان من الأسهل عليّ، نظرًا إلى الثقة التي يبدو أن المهدي يوليني إياها، ومعه كبار أنصاره الذين كان كثير منهم تلامذتي، منع هذه الكارثة التي تتهدد الجنرال غوردون لو لم تحدث المعارك الأخيرة بين غراهام وعثمان دِقْنة[3]؛ لكن بعد تلك المعارك التي كلفت الكثير من الدماء العربية، أعتقد أن المهدي وأنصاره اضطروا إلى اعتبار أن السبيل الوحيد لتعزيز مكانتهم واستعادة الأراضي التي خسروها هو احتلال الخرطوم وأسر غوردون، إن لم يكن قتله.

---

1 Rochefort, *op. cit.*, p. 281.

2 Blunt, *Gordon*, p. 221.

3 عثمان دقنة (1836–1927) أحد زعماء الثورة المهدية وألمع قادتها العسكريين (م).

وهكذا، بعد أن حمى نفسه من الفشل المحتمل، تابع الأفغاني القول إنه لو كتب بلنت بالتفصيل عن أسس السلام الذي يتمناه لبذل الأفغاني ما في وسعه، ولنصحه حول الطريقة الأمثل التي يمكن فيها إنقاذ غوردون. يبدو بوضوح أن هذه الرسالة ألهمت بلنت الكتابة إلى غلادستون أول مرة حول الموضوع. تسجل مذكرات بلنت أنه عندما عاد الرجلان اللذان اقترحا وساطته في أبريل، "قرأت مسودة الرسالة التي كتبتها لغلادستون مقترحًا العمل وسيطًا لإغاثة غوردون. اقترحت عليّ ذلك رسالة تلقيتها هذا الصباح من جمال الدين تقول إنه من أجلي سوف يبذل ما في وسعه مع المهدي لإنقاذ حياة غوردون"[1]. يعيد بلنت أيضًا نشر رسالته إلى غلادستون، وجواب غلادستون بالرفض في 30 أبريل[2].

كتب بلنت خلال ذلك ثانية لجمال الدين، الذي أكدت رسالته الجوابية أن أي تسوية يجب أن تعيد مصر إلى المصريين. ولكي تنجح بعثة السلام، يجب أن تتكون أساسًا من مسلمين يمثلون الأمة، وليس الحكومة، المصرية. كذلك اقترح أن يكون بلنت عضوًا في أي بعثة من هذا القبيل[3]. يرفض جمال الدين في هذه الرسالة إلزام نفسه الإجابة عن سؤال بلنت عمن ينبغي أن يكون حاكم مصر القادم، ويقول إنه ينبغي أن يكون من ترغبه الأمة المصرية.

أجاب الأفغاني في مايو على رسالة أخرى من بلنت مفعمة بعبارات الإعجاب العميق[4]. وقد يكون جمال الدين بالغ في تأثير بلنت كما بالغ بلنت في تأثير جمال الدين. هناك مثلًا رسالة ترجمها بلنت من جمال الدين بتاريخ 12 مايو 1885، تقول: "لستُ الوحيد في امتناني لجهودك الكريمة التي أجبرت الحكومة على الجلاء عن السودان [!]. لا، كن على يقين بأن كل المسلمين، وخاصة العرب، سيكونون ممتنين أبد الدهر على هذا العمل الذي قمت به، وسيكتبون اسمك في ألواح مرصعة بالأحجار الكريمة وألقاب المجد والشرف

1 *Ibid.*, p. 223.

2 *Ibid.*, pp. 583–585.

3 *Ibid.*, p. 545.

4 *Ibid.*, p. 547.

على حميتك وشجاعتك"[1]، مع أن تعابير التقدير والامتنان هذه قد لا تكون أكثر من مجرد إفراط في التهذيب.

انجذب جمال الدين إلى فكرة أن يحظى هو أو أحد أتباعه بدور رئيس في المفاوضات بين البريطانيين والمهدي. ولا يبدو أن بلنت أرسل إليه أي إشارة عن رفض غلادستون اقتراح وساطته في 30 أبريل.

انفتح جانب مختلف من المسألة في يونيو 1884 عندما اقترح لابوشير (وهو عضو راديكالي بارز في البرلمان البريطاني) أن يحضر بلنت محمد عبده من باريس إلى إنكلترا ممثلًا للحزب الوطني المصري[2]. فعل بلنت ذلك، ووصل عبده إلى لندن في 21 يوليو. قدم بلنت عبده إلى كثير من الأشخاص البارزين، بمن فيهم عدة نواب في البرلمان من بينهم [جيمس ستيوارت] بارنيل، زعيم المطالبين بحكم ذاتي آيرلندي.

يسجل بلنت في 23 يوليو أن راندولف تشرشل وعد بعد لقائه عبده بمحاولة ترتيب لقاء له مع غلادستون. يبدو أنه لم يتأت شيء عن ذلك الوعد، سوى تقديم تشرشل عبده إلى وزير الحربية اللورد هارتنغتون[3]. نشر عبده نسخته عن الحديث الذي دار بينهما في مجلة **العروة الوثقى**، وقال إنه جادل بأن المصريين ليسوا على درجة الجهل التي ادعاها هارتنغتون، وأنهم يعارضون حكمهم من قبل أناس من عرق ودين مختلفين[4]. كرر عبده النقطة نفسها بتفصيل أكثر في مقابلة أجراها معه بلنت ونشرها في صحيفة **بال مال غازيت** اللندنية في أغسطس 1884. قال فيها عبده أيضًا إن السلام لن يعم السودان ما لم يغادر البريطانيون مصر[5]. ربما

1 *Ibid.*, pp. 549–550.

2 *Ibid.*, pp. 261–262.

3 *Ibid.*, pp. 274–276.

4 تتوفر نسخة عنه بالإنكليزية في كتاب عثمان أمين:
Osman Amin, *Muhammad ʿAbduh*, trans. Charles Wendell (Washington, 1953), pp. 63–64.

5 Blunt, *Gordon*, pp. 622–626.

كان لعبده بعض التأثير الطفيف على الرأي العام في بريطانيا، حيث كان هناك أناس يريدون إنهاء الاحتلال البريطاني لمصر، خاصة إن كان سيجلب السلام إلى السودان. فيما عدا ذلك، لم يكن لتلك المهمة نتائج تذكر، ولم تحدث الأثر الدراماتيكي الذي لا بد أن لابوشير وبلنت أملًا به.

حسب مذكراته، ذهب بلنت إلى إسطنبول خريف عام 1884 كي "يحاول حث السلطان على أخذ زمام المبادرة في عملية الإصلاح". وفي طريقه توقف ثانية في باريس للقاء عبده وصنّوع وجمال الدين[1]. وصل بلنت إلى إسطنبول في أكتوبر، وحاول التواصل مع السلطان. أخبره سليم فارس، رئيس تحرير **الجوائب**، الصحيفة العربية الأبرز في إسطنبول، في 19 أكتوبر 1884 أنه مكروه من قبل السلطان الذي لا يزال غاضبًا على بلنت لوقوفه إلى جانب عرابي بعد أن تخلى هو نفسه عنه. سجل بلنت أيضًا في مذكراته أن "مبعوث [الخديوي] توفيق، ثابت باشا، يخبره [أي السلطان] على الدوام بأنني رئيس حزب إنكليزي مصمم على استعادة الخلافة العربية"[2].

قابل بلنت في اليوم التالي، 20 أكتوبر، رجلاً سيصبح جزءًا من المخططات التي شارك فيها الأفغاني ودرموند وولف، وهو إسماعيل جودت، مأمور ضبطية (شرطة) القاهرة تحت حكم عرابي الذي يعمل الآن وكيلًا للأمير [عباس]حليم، مرشح السلطان وبعض الوطنيين المصريين لمنصب الخديوي. قابله بلنت مع أسرته عندما ذهبوا لزيارة حليم أول مرة، حيث "استقبلنا على الباب رجل لم أعرفه، لكن تبين أنه إسماعيل جودت الذي كان مأمور ضبطية [شرطة] الأجانب في القاهرة خلال الحرب، والذي حافظ على النظام وأنقذ حياة كثير من الأوروبيين هناك، ونفاه ماليت بعد معركة التل الكبير"[3]. ذكر بلنت لاحقًا في مذكراته أن إسماعيل جودت وطبيب عرابي، مصطفى بيك، كانا على ما يبدو من حاشية

1 *Ibid.*, pp. 282–286.

2 *Ibid.*, pp. 304–305.

3 *Ibid.*, p. 310.

حليم. وكما هو متوقع، عبّر حليم لبلنت عن الرأي بأن القوى الغربية ينبغي أن تطلب من السلطان تسمية خديوي جديد[1].

أقنع بلنت حليم بإرسال إسماعيل جودت إلى إنكلترا معهم كي يدلي بشهادة توثق اتهامات بلنت بأن الخديوي توفيق كان مسؤولًا عن المجازر في الإسكندرية عام 1882 (التي أسهمت في التسبب بالتدخل البريطاني[2]). بعد عودته إلى إنكلترا عام 1884، قدم إسماعيل جودت إلى بلنت زميله المصري المنفي إبراهيم المويلحي (أحد معارف الأفغاني في مصر وباريس). حسب روايته التي كتبها للسلطان عام 1885، ساعد المويلحي الخديوي إسماعيل آنذاك في إثارة قلاقل مصرية عام 1879 ضد الوزارة المختلطة (التي تضمنت وزراء أوربيين). صار المويلحي "كاتب سر" إسماعيل الخاص بعد نفيه من مصر إلى إيطاليا، وحرر في باريس بأوامر من إسماعيل ثلاثة أعداد من جريدة **الاتحاد** الموالية لإسماعيل والمعادية للسلطان العثماني. يدّعي المويلحي أنه ساعد في إصدار **العروة الوثقى** التي عارضها إسماعيل، وأن إسماعيل أمره "بتحرير النمرة الرابعة من **الاتحاد** على الكيفية التي هي عليها"، لكن جمال الدين منع توزيعها. لامت السفارة العثمانية في باريس المويلحي ظلمًا على تلك الدعاية ضد السلطان وأمرت بطرده من باريس[3]. نشرت نسخة مختلفة من الأحداث في صحيفة **باريس**

1 *Ibid*., p. 311.

2 *Ibid*., p. 336.

3 **الوثائق**، ص41-44؛ الصور 101-105.
تقول الرسالة المشار إليها أعلاه من ليفربول إلى صحيفة **باريس** إن هذا العدد "صدر... في طباعة مجربة [تجريبية] ولم تتجاوز نسخه العشر، وهي كمية اعتبرت كافية لتهديد إسماعيل باشا. فلما بلغت السفارة العثمانية أصداء هذه المكيدة طلبت إبعاد إبراهيم بيك الذي قام بالدور الأكبر وكان لها ما أرادت، فكفّر إبراهيم بيك عن جريمة الآخرين". انظر ترجمة النص الكامل للرسالة تحت عنوان "مكائد الشرقيين"، ورد الأفغاني، ثم تعقيب الكاتب المجهول على الرد، في كتاب محمد الحداد، **الأفغاني: صفحات مجهولة من حياته (دراسة ووثائق)**، بيروت: دار النبوغ، 1997، ص 63-76. يلح الحداد في مقدمة كتابه الصادر في الذكرى المئوية لوفاة الأفغاني على ترجمة كتاب نيكي كيدي الحالي استكمالًا لتوثيق حياة الأفغاني، رغم معارضته استنتاجات الباحثة؛ لأنه "يحتوي على مجموعة كبيرة من المعلومات المأخوذة عن وثائق لا يمكن تجاهلها. لذلك أدعو هنا أيضا إلى المسارعة بترجمة هذا الكتاب إلى العربية لأنه من المراجع التي لم يعد ممكنًا الحديث عن الأفغاني قبل قراءتها" (ص 16). (إضافة م.)

يوم 3 ديسمبر 1884، قالت إن العدد الرابع من **الاتحاد** كان "مكيدة" تآمر فيها "الحواريون الأربعة: حسين باشا [التونسي]، جمال الدين، محمد عبده، وإبراهيم بيك [المويلحي] على ابتزاز الخديو السابق [إسماعيل] مجددًا". جاءت هذه النسخة من مراسل مجهول في مدينة ليفربول عرف الأفغاني في باريس، وكتب أن إبراهيم المويلحي كان سكرتير إسماعيل لبضعة أشهر لا أكثر "قبل نحو أربع سنوات" من تحريره العدد الرابع من **الاتحاد** وطرده اللاحق من باريس بطلب عثماني. يدعي الكاتب أيضًا أنه حتى الأعداد الأولى من **الاتحاد** موّلها حزب حليم، وأن العدد الرابع لم يكن مخصصًا أبدًا للتوزيع على نطاق واسع، بل مجرد "مكيدة" من الأفغاني لابتزاز إسماعيل -وهي مكيدة جاءت بنتيجة عكسية مع طرد المويلحي. كما أشرنا آنفًا في الفصل 8، يطلق المراسل أيضًا اتهامات أخرى ضد الأفغاني، ويقول إنه حصل على المال من إسماعيل عن طريق الجنرال حسين باشا التونسي المرتبط بإسماعيل، وعن طريق الثري الآيرلندي بلنت. رد الأفغاني في 5 ديسمبر على مقال الصحيفة في 3 ديسمبر، لكن دحضه اقتصر على تغطية الاتهامات الشخصية ضده بدل التطرق إلى النقاط أعلاه. وفي رد نشرته الصحيفة في 12 ديسمبر، ذكر كاتب المقال والمحررون أن جواب الأفغاني محاولة "لصرف النظر عن أصل القضية... [و]هي المكائد التي تورط فيها الشيخ ومحاولاته ابتزاز الأموال"، وأن رده لا يؤثر كثيرًا على التهم الأصلية[1].

لا بد أن الأفغاني كتب إلى الجنرال حسين يلوم الخديوي الأسبق إسماعيل على هذه المقالات؛ لأن رسائل الجنرال حسين من إيطاليا إلى الأفغاني أواخر عام 1885 تشدد على أن إسماعيل ليس مسؤولًا عما تكتبه الصحف، خاصة صحيفة **باريس**، ضده (حسين) وضد الأفغاني. يقول الجنرال حسين إنه متأكد أن المويلحي مسؤول عما حدث، وأنه أطلق

---

1 تعيد **باكدامان** (ص 357-365) نشر مقالات صحيفة **باريس**، ولم يحاول الأفغاني في رده دحض هذه الاتهامات. هناك ترجمة بخط اليد إلى اللغة العربية للمقالات في مجموعة مكتبة المجلس (أدرجت في **الوثائق** خطأً على أنها محضر اجتماع في ليفورنو، ص 23، وثيقة رقم 52).

اتهامات ضده في تلك المقالات لمجرد خداع الآخرين، وهاجمه بوصفه "لصًا ناكرًا للجميل"، وطلب من الأفغاني عدم إعطائه المال بعد الآن[1].

فيما يتعلق بمقالات المويلحي **والاتحاد وباريس**، هناك أيضًا ملاحظة أرسلها يعقوب صنّوع من باريس إلى إسماعيل جودت في لندن يوم 12 ديسمبر 1884. كان صنّوع وجودت كلاهما مرتبط بحليم، ويقول صنّوع إنه تلقى لتّوه رسالة من إسطنبول، ربما من حليم أو نيابة عنه، تقول إن حزب إسماعيل هو من أذاع الخبر بأن المويلحي يعمل في **الاتحاد** باسم حليم. كتب صنّوع: "لذلك يتوقع مني جول مينيون الابتعاد عن إبراهيم بيك [المويلحي] وعن جمال الدين ومجموعتهما التي لا ينبغي أن نتوقع منها إلا وجع الرأس". وأضاف أنه أخبر وهبي (شقيق إبراهيم المويلحي) بأن المويلحي سيذهب إلى لندن، وأن رسالة وهبي وصلت، لكنه لم يُرِها لجمال الدين الذي كان قليل الصلة به منذ ذلك اليوم الذي لعن فيه وهبي "إمام الناس" (السلطان-الخليفة). فيما يتعلق بالأفغاني، تابع صنّوع بأن "الحكومة هنا تراقبه الآن، لأنه كان دائمًا برفقة الجنرال حسين والمويلحي وحزب إسماعيل. لذلك نصحني رجل مهم بألا أختلط به"[2]. اكتشف المويلحي هذه الملاحظة لاحقًا وأرسل نسخة منها إلى جمال الدين لمحاولة إظهار خداع صنّوع.

يصعب كشف الحقيقة في كل هذه التهم والتهم المضادة بين أنصار الأفغاني. يبدو الاستنتاج الأكثر معقولية أن إسماعيل موّل الأعداد الثلاثة الأولى من **الاتحاد**، لكن ربما ليس الرابع؛ وأن مقالات صحيفة **باريس** التي انعكست على الجميع بشكل سيئ لم تلق تشجيعًا من إسماعيل أو حليم أو المويلحي، بل انبثقت ببساطة عن أحد معارف الأفغاني السابقين (والمعادين له حاليًا) تمامًا كما ادعت صحيفة **باريس** نفسها.

1 مجموعة مكتبة المجلس، أدرجت في **الوثائق**، ص 62، وثائق 207-210.

2 مجموعة مكتبة المجلس، جزء من الوثيقة رقم 308 (غير مذكور في توصيفها الوارد في **الوثائق**، ص 77)

طرد المويلحي من فرنسا أواخر عام 1884، وكتب إلى جمال الدين بعد ذلك بفترة وجيزة على الأقل مرتين؛ الأولى من الحدود البلجيكية والثانية من لندن[1]. ومع أننا لا نملك رد الأفغاني عليهما، لنا أن نتكهن بما نصح جمال الدين المويلحي حول كيفية التأثير على بلنت وأصدقائه البريطانيين. ادعى المويلحي في لندن أنه وكيل المهدي السوداني، ربما مستلهمًا الفكرة من جمال الدين. وتسجل مذكرات بلنت اجتماعهما في 22 ديسمبر، وكذلك حقيقة أن بلنت لم يعرف في البداية هوية "الوكيل" المزعوم:

> كان لي اليوم لقاء مع من يُسمى وكيل المهدي الذي جاء به إسماعيل جودت إلى إنكلترا. هناك نوع من اللجنة هنا في لندن من المتعاطفين الشرقيين مع المهدي، تتألف من ثلاثين شخصًا يجتمعون كل ليلة في غرفة استأجروها لهذا الغرض. إبراهيم... أكد لي أن لا مشكلة في ذهابي إلى المهدي.... قال إن محمد عبيد، ساعد عرابي الأيمن، هو قائد المهدي العسكري، وإنه بالطبع سوف يستقبلني بترحيب. تدبر عبيد أمر هروبه إلى طرابلس بعد معركة التل الكبير، ومن هناك ذهب إلى السودان. قال أيضًا إن المهدي يعرفني بالاسم، وأن عليّ الذهاب عبر القسطنطينية، لكن لا بد من إجراء ترتيبات لضمان حصولي على استقبال سريع هناك. سيستغرق الأمر برمته ستة أسابيع فقط[2].

عندما نشر هذا المدخل في مذكراته، أضاف بلنت الملاحظة التالية: "ساد الاعتقاد لفترة طويلة بصحة التقرير عن أن محمد عبيد بيك هرب إلى السودان، لكن المؤكد الآن أنه قتل في معركة التل الكبير"[3]. لا يتضح ما إذا كان هذا التقرير جعل المويلحي وجمال الدين لا مباليين إلى هذا الحد في إعطاء تأكيدات بمعاملة لائقة من قبل المهدي الذي كان شديد التوجس من جميع الأوربيين، أم إن الأمر كان مجرد تبجح.

---

1 **الوثائق**، ص 40، الوثيقتان 160-161.

2 Blunt, *Gordon*, pp. 354–355.

3 *Ibid.*, p. 355.

ذكر بلنت في 1 يناير 1885 أن إبراهيم

... ليس إلا إبراهيم بيك المويلحي، سكرتير إسماعيل الخاص الذي طردته حكومة فيري من باريس قبل شهر احترامًا لرغبات السلطان... جرى ترتيب لقاء لاحق مع جمال الدين في بولون، وشرح لي كلاهما (جودت والمويلحي) طبيعة المؤامرة الفرنسية-الروسية-الهندية التي يتزعمها جمال الدين. يقولون إنهم سيخلعون السلطان إن لم يعمل معهم، لكنه سيفعل. يريدون فرض شروط السلام على إنكلترا وإلا ستقوم ثورة في الهند كما يقولون. (ملاحظة [يذكر بلنت فيما بعد]: إبراهيم المويلحي هذا شقيق عبد السلام باشا المويلحي، وهو شخصية معروفة لعبت لاحقًا أدوارًا مختلفة في العديد من المكائد الشهيرة في يلديز وعابدين [قصري إسطنبول والقاهرة]... لكن زعمه أنه "وكيل المهدي" ليس له الكثير من المصداقية في الواقع، وجمال الدين وحده له تأثير في ذلك الاتجاه)[1].

يصعب القول لماذا استطاع بلنت اكتشاف ادعاء المويلحي وليس زعم جمال الدين. لا بد أن المويلحي سمع من جمال الدين وجودت اهتمام بلنت البالغ بمسألة المفاوضات حول السودان، ويرجح جدًّا أن اهتمام بلنت المعروف بالموضوع أعطى المويلحي أو معارفه فكرة وجوب تقديم نفسه إلى بلنت بوصفه "وكيل المهدي".

تركز اهتمام المويلحي الأكبر الآن، ربما بالتنسيق مع جمال الدين، على الفوز بحظوة السلطان عبد الحميد. كتب المويلحي بهذا الخصوص رسالة إلى السلطان، ويظهر وجودها بين أوراق جمال الدين أن ذلك كان ربما جهدًا مشتركًا. تقول الرسالة إن المويلحي كان في لندن آنذاك وتؤكد إخلاصه للسلطان. يقول المويلحي أيضًا إنه أعلم السفارة العثمانية في باريس مسبقًا بالأوامر التي تلقاها من الخديوي الأسبق، إسماعيل، بإصدار صحيفة باسمه، لكن السفارة خافت واتهمته خطأ حين ظهرت المقالات المؤيدة لإسماعيل. يضيف المويلحي:

---

1 *Ibid.*, pp. 357–358.

"بولون" (Boulogne) أعلاه إشارة إلى منطقة بولون-بيانكور غربي العاصمة الفرنسية، وليس بولونيا كما أشار البعض (م).

"لكن أشهد الله وملائكته أني على نقيض هذا... وأنني أعلم يقينًا أن حياة الإسلام هي حياة الدولة العليّة وقد كتبت بنودًا كثيرة في **العروة الوثقى** من هذا الباب" إثباتًا لإخلاصه. ثم يختتم رسالته قائلاً: "الآن حضرت إلى لندن وسأخدم الذات الشاهانية هنا خدمة تشهد بإخلاصي فالتمس من فيوضات أمير المؤمنين العفو عني"[1].

نظرًا إلى أن وثائق المويلحي الموجهة إلى السلطان بادعاءات التأثير على **العروة الوثقى** والكتابة فيها أُرسلت إلى جمال الدين، فلا بد من الافتراض إما بأن هذه القصص صحيحة، أو أن الأفغاني وافق على أن يقيم المويلحي هذه الادعاءات. إذ قد يكون جمال الدين أراد التأكيد للسلطان على فائدة مجلته.

جاءت رسالة المويلحي في مناشدة السلطان من لندن، ربما بدعم من إسماعيل جودت، بنتائج سريعة إلى حد مثير للدهشة، على اعتبار أن المويلحي طرد للتو من فرنسا بطلب من السلطان. في فبراير 1885، أرسل رئيس "جربندية السلطان الخاصة" سرًّا إلى المويلحي شيكًا بقيمة 50 جنيهًا، مسحوبًا على المصرف العثماني في لندن. تقول رسالة التغطية المرفقة بالشيك إن على المويلحي حال استلامه المبلغ المجيء إلى إسطنبول فورًا، وأن السلطان على علم بتدخل إسماعيل جودت[2].

حسب السيرة جيدة التوثيق التي أصدرها حفيد المويلحي، اتبع إبراهيم نصيحة الأفغاني في لندن بتحرير صحف مؤيدة للسلطان عبد الحميد. أرسل السلطان دعوة للمويلحي إلى إسطنبول عبر السفير العثماني في لندن، فاستغرب المويلحي التغيير المفاجئ في موقف السلطان وشك بداية في أنه فخ نصب له. لذلك أرسل ابنه محمد من إنكلترا إلى إسطنبول

---

1 *Ibid*., pp. 40–41; doc. 162.

تظهر رسالة المويلحي في **الوثائق**، ص 269، لوحة 46. ويود المترجم شكر الدكتورة أميرة عبد الحفيظ على المساعدة في فك طلاسم المخطوط وإيجاده أصلًا. (م).

2 *Ibid*., p. 71, doc. 235.

لا تتطابق الترجمة الفارسية في مكتبة المجلس بدقة مع الأصل التركي الذي نلخصه هنا.

ليتبين حقيقة الوضع، ثم سافر إلى هناك بنفسه بعد عدة أشهر إثر تلقيه معلومات مطمئنة من ابنه[1].

جاءت الأخبار الجديدة ثانية من مذكرات بلنت. حسب مدخل 3 يناير، لا بد أن حليم سمع بأن إسماعيل جودت يتدخل في شؤون لا علاقة لها بغرض إرساله إلى لندن -تقديم الدليل ضد الخديوي توفيق. يسجل بلنت بعد ذلك أن "جودت تسلم رسالة من ابن حليم باشا يأمره فيها بالعودة إلى القسطنطينية، ويحذره من مخالطة الآيرلنديين والهندوس، كون مسار كهذا يضر بموقف الأمير"[2]. عاد جودت فعلًا إلى إسطنبول ووردت أول أخبار عنه هناك في مارس 1885.

في أثناء ذلك، انهزمت قوات غوردون في الخرطوم وقتل غوردون نفسه في أواخر يناير. كانت حكومة الأحرار تحت ضغوط شديدة للانتقام له، مع أن الأشخاص الأكثر تعقلًا ورصانة أدركوا أن ذلك شديد الصعوبة وأن الأكثر حكمة محاولة ترتيب هدنة مع المهدي. تلقى بلنت أول إشاراته إلى أن حكومة غلادستون قد تكون مهتمة باستخدامه وأصدقائه المسلمين في مفاوضات مع المهدي منذ بداية فبراير 1885، فأشرك لفوره جمال الدين. يسجل بلنت في 19 فبراير:

> أرسل لا بوشير يطلب عنوان إسماعيل جودت، وزرته اليوم. أخبرني أن هربرت غلادستون يضغط عليه لمحاولة إيجاد طريقة للتواصل مع المهدي... يستخدم غلادستون والده وسيطًا، ويتواصل مع الآيرلنديين عبر لابوشير... ووعدتُه أن أضع الحكومة على اتصال مع وكلاء المهدي متى شاءت.

1 من سيرة حياة المويلحي في مجلة **الرسالة**، رقم 250، أبريل 1938، ترجم المقال في:
G. Widmer, *Die Welt des Islam III*, 2 (1954)
وهو عدد خاص عن إبراهيم المويلحي. تتضمن سيرة الحياة هذه تفاصيل طرد المويلحي من فرنسا، بما فيها المعارضة الصحفية على نفيه السريع دون محاكمة بطلب من السلطات العثمانية.

2 Blunt, *Gordon*, p. 358.

20 فبراير - يكتب لابوشير أنه اجتمع مع هربرت غلادستون مجددًا، ويريدني أن أنصح المهدي باعتماد شخص وكيلًا نظاميًّا بإرسال أوراق اعتماده إليه. كنت قد فكرت بفعل ذلك لتوي وأجريت حوله حديثًا مطولًا معه. يقول إن الأمر الجوهري ألا يعرف أحد، فالحكومة لا تستطيع إطلاقًا تمرير اقتراح في البرلمان باستخدامي في علاج المسألة. لكنهم في كل الأحوال يودون علاجها...

زارني إبراهيم بيك ثانية، وقلت له إنني أظن من الأفضل ألا يعود إلى شارع جيمس [عنوان بيت بلنت] حاليًا؛ لأن ذلك قد يفضح سرنا، وأن الحكومة تود إلى حد بعيد معالجة الأزمة، وليس من المجدي إخافتها. عبّر عن استعداده للذهاب إلى سواكن في بعثة دبلوماسية إذا طلب منه ذلك؛ ولعلنا نستخدمه يومًا ما على ذلك النحو[1].

ذهب بلنت بعد ذلك إلى باريس واجتمع مع جمال الدين، وذهنه ربما مشغول بالمفاوضات السودانية المفاجئة. بعد محادثاته مع صنّوع وجمال الدين، كتب بلنت في 25 فبراير أن التعامل مع المهدي إثر سقوط الخرطوم سيكون أصعب، وهو حدث سوف يرفع بلا شك سقف شروط المهدي:

مع ذلك، يقول جمال الدين بوضوح إن السلام ممكن إذا كان البريطانيون على استعداد أولًا للخروج من السودان، وثانيًا تسليم سواكن للسلطان، وثالثًا استخدام مساعيهم الحميدة لإخراج الطليان من مصوّع، ورابعًا الترتيب مع السلطان لإقامة حكومة محمدية في مصر. سوف تسهل عودة عرابي الأمور كثيرًا، لكن بمقدور أي حكومة شعبية في مصر التوصل إلى شروط ودية في التعامل مع محمد أحمد [المهدي]. فيما يخص آلية العلاج، يقول جمال الدين إن من الجوهري أن تبادر الحكومة البريطانية إلى اتخاذ الخطوة الأولى. فالمهدي في الظروف الحالية لا يستطيع إرسال مبعوث إلى إنكلترا أو حتى تعيينه (جمال

1 *Ibid.*, pp. 379–381.

الدين) وكيله لهذا الغرض. يجب على إنكلترا إرسال بعثة دبلوماسية، وكل ما يستطيع فعله تحويلها إلى الوجهة المقصودة وتزكيتها باعتبارها بعثة نوايا حسنة. سألته عن كتاب غوردون المقدس الذي تلح عليّ السيدة أولنات لمحاولة استعادته؛ لكن جمال الدين يرفض الأمل باسترجاعه إلى حين إحلال السلام. رجوته مع ذلك محاولة الحصول عليه لأنه إن نجح فسيقدم دليلًا قويًّا لحكومتنا على سلطته... بعد خروج صنّوع أخبرني سرًّا أنه فكر في اقتراحاتي بشأن المفاوضات مع المهدي، وكان على ثقة بإمكانية تحقيقها. لكنه رفض أن يكون له أي علاقة بها ما لم تُظهر الحكومة البريطانية حسن نواياها وإخلاصها باستخدامي أو استخدام أي شخص آخر يثق به لتمثيلها. عندها سيقدّم البعثة، التي يجب أن يرافقها أيضًا شخص محمدي، إلى رجل ذي مكانة رفيعة في مصر ويستطيع بحكم موقعه الحديث عن الشروط. هو نفسه ليس في موقع كهذا، ولا يستطيع عمل أكثر من توضيح الطريق للآخرين الذين سيعطون المقدمات الضرورية والممر الآمن للوكيل الإنكليزي. لكن يجب على الحكومة البريطانية قبل ذلك العمل بوضوح على حماية الأشخاص الذين تجري المفاوضات بوساطتهم... ولا يعتقد أن من الحكمة في الوقت الحالي طلب كتاب غوردون المقدس[1].

بعد عودته إلى لندن، كتب بلنت رسالة إلى غلادستون ذهبت أبعد مما أشار إليه جمال الدين حول علاقاته مع المهدي. لعل بلنت ظن نفسه على حق في تضخيم احتمال تحقيق سلام عن طريق المفاوضات؛ لأن الحكومة البريطانية كانت تحت ضغوطات تدفعها بحماقة إلى إطلاق تصريحات عدوانية لا طائل منها. يلخص بلنت في كتابه رسالته إلى غلادستون بتاريخ 12 مارس ولا يوردها كاملة، ومن المفيد قراءة الأصل في أوراق غلادستون. يقول بلنت إنه منذ سقوط الخرطوم بقي على تواصل مع الأشخاص المرتبطين بالمهدي في أوربا، وتأكد أن الطريق إلى مفاوضات سلمية ما يزال مفتوحًا، "عبر وساطة هؤلاء الوكلاء" الذين يستطيعون تحديد الشخص الكفؤ لمعالجة المسألة بحكمة وسلطة. فالمهدي لا يستطيع

---

1 *Ibid.*, pp. 387–389.

التعامل مع اللورد ولزلي أو السير إفلين بارنغ (كرومر) اللذين لا يثق بهما. يقدم بلنت قائمة بالشروط التي قد تكون مقبولة للمهدي، كما استشفها من محادثاته، وهي جوهريًّا الشروط التي سجلها بلنت في مذكراته من فم جمال الدين مباشرة. "أنا مُخَوَّل أيضًا صلاحية القول إن سيدًا عربيًّا يتمتع بذكاء سياسي كبير يعرض خدماته، ويتعهد بأن يوصل على الفور إلى معسكر عثمان دقنة أو المهدي أي توضيحات قد ترغب حكومة صاحبة الجلالة بتقديمها حول الموقف الإنكليزي تجاه السودانيين". المقصود هنا إبراهيم المويلحي الذي سجل بلنت في مذكراته عرضه القيام بهذه الرحلة. يخلص بلنت إلى القول إنه لا يريد فرض وساطته الخاصة، "لكنني ما زلت أعتبر أن وجودي فيها سيضيف عمليًّا إلى فرص نجاحها". في كل الأحوال، لا ينبغي تعيين شخص يُعَّد معاديًا لمصالح المسلمين[1].

يشير محضر الاجتماع التي أعده هاملتون سكرتير غلادستون الخاص حول الرسالة إلى أن بلنت يمكن استخدامه، وأن القضية تنبغي متابعتها. رد هاملتون على بلنت متسائلًا، إذا كان المهدي لا يرغب بالتعامل مع ولزلي وبارنغ، لماذا لم يرسل ممثله الخاص أو يقيم اتصالًا مباشرًا لتوضيح آرائه[2]. أجاب بلنت أن المهدي لا يستطيع إرسال رجل ما لم تتوفر له فكرة عامة عن الشروط، ويتأكد من حسن استقباله، وأنه في هذه المرحلة لا يقترح إلا الإجراءات التمهيدية للمفاوضات. ويتابع بلنت:

> لعل المسار الأفضل اتباعه في الظروف الحالية تأمين عبور آمن للسيد العربي الذي تحدثت عنه في رسالتي السابقة، والسماح له بتفسير الأمور للمهدي في الخرطوم، وترتيب الأمور هناك لإرسال بعثة دبلوماسية نظامية. لكن يبدو واضحًا أن الحكومة الإنكليزية وحدها قادرة على توفير ممر آمن له عبر الخطوط الإنكليزية والمصرية، وأنه بدون بعض المعرفة عن أفكارها سيكون في موقف ضعيف للغاية... ولن تكون رحلته إلى الخرطوم مفيدة جدًّا على أي

1 Gladstone Papers, XXV (British Museum Add. MS 44, 110), Blunt to Gladstone, March 12, 1885.

2 Blunt, *Gordon*, p. 597.

حال. يمكن لي أن أضيف بأنني أعرفه رجلًا ذا أفكار متنورة وتأثيره موثوق في أن يكون بكليته إلى جانب تحقيق السلام، وأعرف أنه يحظى، أو حظي مؤخرًا، بثقة تامة في قدرته على النجاح[1].

يخاطب غلادستون في محضر الاجتماع اللورد هارتنغتون قائلا إنه لا يرى سببًا يمنع السماح للمهدي بتقديم مقترحاته إلى الحكومة البريطانية، أو لماذا لا يسمح "للسيد العربي بحمل تلك الرسالة إلى المهدي، إذا تمت المصادقة على شخصه". تقول ملاحظات لاحقة إن لدى اللورد ولزلي تعليمات بتحويل أي مفاتحات من قبل المهدي [إلى الحكومة]، وإن كان المهدي لا يعرف ذلك فيمكن للسيد العربي المرور عبر الخطوط البريطانية لإخباره، لكن الحكومة "تتطلب الاقتناع بشخص هذا السيد ونواياه"[2]. كتب هاملتون لبلنت بهذا الخصوص في 21 مارس، لكن بلنت رد على غلادستون في 24 مارس بقوله إنه لا يظن أن هذه الإجابة قاطعة بما فيه الكفاية ليباشر معارفه العمل، وطلب مقابلة شخصية يستطيع فيها إيضاح خططه وأسباب توقع نجاحها. لكنه قال إنه سينقل رسالة الحكومة إلى جهات

1 Gladstone Papers, XXV (*loc. cit.*), Blunt to Hamilton, March 16, 1885.

2 *Ibid.*, minutes.

هذا ما أكدته "قرينة بلنت" في رسالتها إلى جمال الدين، وتقول فيها حرفيًّا بلغتها العربية "المكسّرة":

"إلى صديقنا العزيز حضرة السيد جمال الدين الحسيني حفظه الله

بعد السلام ان اخبركم من طرف قريني ان حصل مفاوضة في معنى ما تكلمنا عنه وبعض تحريرات والحكومة لا قبلت الأعراض تقدم لها ولا امتنعت قطعا أما في المكاتبة الأخيرة التي وردت الينا من طرف مستر غلادسطون قيل هكذا -ان من الممكن حصول إتفاق على ارسال مرسل الذي يُعطى له ورقة أمان حتى يذهب إلى الخرطوم ويخبر المهدي بالتعليمات أمر بها اللورد ولزلي وإنها كما يأتي "يجب عليه (لورد ولزلي يبعث إلى الحكومة في الحال أيا كان بلغه من المعروضات من طرف المهدي" -وأنا على هذا رديت جوابا غير كافيا -مع ذلك أظن أن الحكومة تريد مفاوضات في الصلح وأنها تريد أيضا أن لا يُكشف مرادها للناس -ولو حصل اتفاق على ارسال [...مرسل؟] يكون المرسل من اتعينَه وأردت أسأل أفكاركم مَنْ أحسن هل إبراهيم أو عبده أو غيرهم

ودمتم في حفظه تعالى والسلام ختام

المحبة المخلصة

هانا بلونت" (م، عن **الوثائق**، ص 299). (إضافة م.)

اتصاله[1]. تقول ملاحظات غلادستون إنه لا يرى أن الرسالة غير قاطعة، وما المزيد لدى بلنت يمكن أن يقترح نقاشه. رد هاملتون بتلك العبارات، وأجاب بلنت في 31 مارس بقوله إنهم أرادوا أن يكون السيد العربي في وضع يمكنه من تفسير موقف الحكومة البريطانية. وأضاف أنه سيسافر إلى الخارج قريبًا ويمكنه ترتيب لقاء أطول بهؤلاء الأشخاص، وحتى دفعهم لإرسال شخص إلى الخرطوم، لكن يتوجب أن يكون لديه المزيد يخبرهم به. حرص بلنت بشدة على عدم ذكر أي من المسلمين المشاركين، ربما إدراكًا منه لاحتمال أن يكونوا معروفين للحكومة البريطانية على نحو سيئ. وفي إجابته عن إلحاح غلادستون للحصول على ضمانات حول شخصية وأغراض الرجل المشارك، كتب بلنت: "بخصوص شخصية السيد العربي، أخشى أن عليك الوثوق بكلمتي في أنه شخص مناسب. ليس جنديًّا أو متعصبًا أو أي شيء من قبيل تشكيل خطر بالمعنى العسكري، بل رجل يتمتع بحس سليم أكثر من عادي، وتضمن ثقافته واهتماماته بالإضافة إلى توجهاته استخدامه نفوذه للتوصل إلى حل حضاري". طلب بلنت مجددًا مقابلة غلادستون بدون نتيجة[2].

رد هاملتون في 2 أبريل بأن هدف الحكومة أمن مصر وحرية السودان، وأن المهدي لم يرسل أي اتصالات، وأنه إذا لم تكن هذه الأهداف معروفة للمهدي فيمكن اتخاذ خطوات لإيصالها له[3]. قال بلنت في جوابه إنه سينقل هذا التصريح للوكلاء السودانيين، آملًا أن يقبل أحدهم الذهاب والتواصل مع المهدي، رغم احتمال وجود شكوك بالأهداف البريطانية المنطوقة بمثل تلك التعابير العمومية، وأنه يجب إجراء المزيد من النقاش حول التفاصيل قبل إرسال الموفد فعليًّا[4].

---

1 *Ibid.*, Blunt to Gladstone, March 24, 1885; and Blunt, *Gordon*, pp. 597–598.

2 Gladstone Papers, XXV (*loc. cit.*), minutes on March 24 letter, and Blunt to Hamilton, March 31, 1885.

3 Blunt, *Gordon*, p. 599.

4 Gladstone Papers, XXV (*loc. cit.*), Blunt to Hamilton, April 3, 1885.

سافر بلنت إلى باريس، وتسجل مذكراته في 4 أبريل أنه قرأ لجمال الدين "كل مراسلاتي مع داوننغ ستريت [مقر إقامة رئيس الوزراء البريطاني]. وافق [الأفغاني] على الخط المتبع، لكنه أصر على أن تكتب الحكومة البريطانية رسالة إلى المهدي يحملها إبراهيم. في كل الأحوال سيفكر في الأمر ويقرر خلال يوم أو يومين"[1]. يسجل اجتماع آخر بين بلنت وجمال الدين في 7 أبريل، وترى نتائجه في رسالة بعثها بلنت إلى غلادستون يوم 8 أبريل. تشير الرسالة إلى جمال الدين دون أن تسميه باعتباره "وكيل المهدي الرئيس في أوربا"، وتقول إنه راضٍ عن شروط المفاوضات التي اقترحها بلنت على الحكومة البريطانية (وهذا بالكاد مفاجئ، كون الأفغاني اقترحها أصلًا). يذكر بلنت لغلادستون أيضًا أن

> وكيل المهدي الرئيس على استعداد لإرسال السيد العربي حاملًا رسالة تقول إن السياسة الإنكليزية هي "الحرية للسودان والأمن لمصر" [عبارة الحكومة]، ويؤكد لي أن المهدي سيرسل بدوره بعثة سلام إلى إنكلترا يتوقع أن تصل في وقت ليس أبعد من سبتمبر. سوف يرتب السيد العربي علاوة على ذلك هدنة في الفترة الفاصلة، إذا رغبت الحكومة البريطانية بذلك، لضمان معاملة أفضل للأسرى والعفو عن القبائل التي قد تكون انضمت إلى الجيش الإنكليزي...
>
> إنني على قناعة من كل ما سمعته البارحة بأن الأمر برمته يعتمد على الحكومة في إطالة أمد العداوة مع المهدي أو تحويلها إلى صداقة؛ ولذلك أنتظر بأمل كبير ردك على هذه الرسالة[2].

أجاب هاملتون عن هذه الرسالة في 11 أبريل، مشيرًا إلى أن غلادستون لا يستطيع فعل المزيد، وأنه يصعب على الحكومة التعامل مع بلنت في قضايا تتعلق بمصر من قريب أو بعيد، كون بلنت يعارض حاكمها علنًا[3]. اجتمع بلنت بجمال الدين مجددًا في 13 أبريل قبل

---

1 Blunt, *Gordon*, p. 409.

2 *Ibid.*, pp. 600-601.

3 *Ibid.*, p. 601.

عودته إلى إنكلترا بفترة وجيزة، وكما تسجل مذكرات بلنت: "قرأت له رسالة جديدة وغير مرضية تلقيتها ليلة البارحة من داوننغ ستريت. يُصر جمال الدين على أن الحكومة يجب أن تكتب رسالة إلى المهدي إذا أرادت التعامل معه؛ ويقول إنه سيحضر إلى إنكلترا إن اقتضت الضرورة لترتيب الأمر، بشرط أن أضمن عدم اعتقاله هناك. أخبرته أن لا خطر في اعتقاله، لكن تجربته في الهند جعلته يشكك بالحكومة الإنكليزية"[1].

كتب بلنت إلى غلادستون من لندن في 14 أبريل: "وكيل المهدي جاهز الآن لإرسال رسول في الوقت الذي يناسبك لإعطائه التسهيلات الضرورية. لكنه أكد مرارًا وبقوة على ضرورة أن يكون هناك رسالة مكتوبة باللغة العربية يوصلها"[2]. رد هاملتون بالقول إن غلادستون لا يستطيع إقامة تمييز بين مصر والسودان، ويجد من الصعب بالتالي التواصل مع بلنت بشأن المسألة. أضاف أن الحكومة "لم تتلق أي طلب من أي وكيل للمهدي للسماح بالمرور عبر الخطوط البريطانية... ولا أستطيع القول ما الرد المحتمل على مثل هذا الطلب"[3]. وصلت بلنت في 23 أبريل رسالة أخرى من هاملتون لم ينشرها بل أشار إليها في مذكراته، ورأى أنها تعطي فرصة جديدة للمراسلات. استشار بلنت المويلحي حولها وسجل: "يقول لي إن الفرنسيين سوف يرسلون بعثة سرية إلى المهدي، عبر طرابلس، ويعتقد أن بإمكاني التلميح بذلك إلى داوننغ ستريت"[4]. لكن بصرف النظر عن حقيقة قصة البعثة الفرنسية، استخدم بلنت ذلك التلميح في رسالة إلى هاملتون اليوم التالي، إذ قال من بين أشياء أخرى: "أظنك بالكاد تقدّر مدى الصعوبة التي واجهتها في إقناع هؤلاء الناس بأن إنكلترا يمكن في ظروف محتملة أن تكون على صداقة معهم، وأنك إن تمنعت عليهم الآن فبالتأكيد سوف

1 *Ibid.*, p. 411.

2 *Ibid.*, p. 602.

3 *Ibid.*, p. 603.

4 *Ibid.*, p. 420.

يتعاملون مع آخرين"[1]. رد هاملتون على هذا بأن تلميحه الأخير ببساطة لا يستدعي المزيد من التعليقات، سوى الإشارة إلى أنه نتيجة تغير الظروف يجب إنهاء هذه المراسلات[2].

يتضمن كتاب بلنت غوردون في الخرطوم تكهنات عدة حول السبب الذي جعل غلادستون في البداية يبدو وكأنه يشجع وساطته عبر معارفه المسلمين، ثم دفعه في النهاية إلى إغلاق القضية على هذه الدرجة من الحزم. اعتبر أحد أصدقاء بلنت القضية برمتها "خداعًا" من قبل غلادستون، في حين اعتقد بلنت نفسه أن تأثير كرومر ربما دفع غلادستون إلى اتخاذ قرار ضدها. لا تحوي أوراق غلادستون دليلًا قاطعًا حول المسألة، لكن بلنت يسجل في مذكراته أن صديقًا مشتركًا قال: "يفسر غلادستون رفضه عروضي للتفاوض بالقول إنه لا يعتقد أن الذين عرضوها من خلالي على اتصال حقًا بالمهدي"[3]. رغم أن هذه النقطة لا ترد في تفاصيل المحضر حول المراسلات، قد يكون غلادستون اكتشف فعلًا ما يبدو أنه الوضع الحقيقي -أي أن ادعاءات جمال الدين والمويلحي بالتواصل مع المهدي لا أساس لها على أرض الواقع.

---

1 Gladstone Papers, XXV (*loc. cit.*), Blunt to Hamilton, April 24, 1885.

2 تقول رسالة السيدة بلنت إلى جمال الدين بهذا الخصوص، أيضا حرفيًا:
إلى حضرة صديقنا العزيز المحترم الفاضل الأمير جمال الدين الحسيني حفظه الله.
بعد السلام هذه ترجمة جواب الوزراء (مضمونه) انهم لا يقبلون امتياز بين مسألة مصر ومسألة السودان فأن حسب ظنهم تدل وحدة المسألة على ان يتعاسر عليهم المكاتبة مع مستر بلونت -ومع ذلك أشاروا على عدم ورود التماس اليهم أو طلبة ورقة أمان من طرف أحد من وكلاء المهدي للمرور بين عساكر الإنكليزي بقصد تسليم اليه رسالة -هذا وقيل أيضا أنهم (الوزراء) لا يقولون وعسى انهم لا يعرفون أي جواب يردون لو بلغهم الطلبة المذكورة آنفًا ويا صديقنا العزيز ماذا ينبغي أن يفعل في الأمر ومني قريني الف الف سلام
المحبة المخلصة هانا بلونت
22 أبريل [1885]" (م. عن **الوثائق**، ص 300). (إضافة م.)

Blunt, *Gordon*, p. 306.

3 *Ibid.*, p. 436.

جمال الدين والسلطان

أثناء كل هذه المراسلات غير المجدية حول المهدي، كان جمال الدين في باريس ينفذ خططًا أخرى لإقامة علاقات مع السلطان العثماني، بمساعدة إسماعيل جودت في إسطنبول. وصل جودت إلى إسطنبول ربما في بداية شهر مارس؛ لأن بلنت يسجل في 25 مارس أن حليم كتب إلى المويلحي بأن جودت أُمر بالتوجه إلى القصر حال وصوله إلى إسطنبول "وأبقي هناك اثني عشر يومًا وطلب منه كتابة تقرير عن كل ما شاهده أو سمعه أو فعله في لندن، ثم أرسل إلى منزله وظل هناك رهن الاعتقال. تلك كانت مشيئة السلطان"[1].

الأمر الأكثر أهمية سلسلة الرسائل المتضمنة في **الوثائق** من إسماعيل جودت في إسطنبول إلى الأفغاني في باريس. للأسف ليس هناك سوى الرسائل الموجهة إلى الأفغاني، كالعادة، وعلينا أن نتكهن بما كتبه وقاله. مع ذلك، يبدو من أول رسالة تتضمنها **الوثائق** أن الأفغاني كتب مسبقًا إلى جودت وفي ذهنه خطط واضحة إلى حد ما حول محاولة إقامة علاقات مع السلطان. تقول هذه الرسالة الأولى من جودت إلى الأفغاني بتاريخ 24 مارس 1885: "الرسائل التي كتبتها إلى السلطان وأرسلتها بالبريد ترجمت إلى التركية وأعطيت إلى السلطان. سألني عنك وأخبرتُه بما يناسب. وصلت القضية إلى حد أنهم كي يحضروك إلى إسطنبول يتحتم عليهم إما أن يرسلوني... (دون معرفة أحد)... أو يرسلوا حسين أفندي، قنصل حيدر آباد المقرب من الخليفة والذي يعرف عدة لغات ويناصر الوحدة الإسلامية"[2].

يتابع جودت بأنه سيخبر الأفغاني بما يحدث في هذه القضية. ويقول إنهم استطاعوا استصدار عفو عن المويلحي ودعوته إلى إسطنبول، وأنه أرسل إليه المال للحضور وهو بانتظاره. يحذر جودت الأفغاني من ذكر أي شيء حول "كل هذا"، خشية "دسائس" إسماعيل، ويختم بالقول إن الصندوق الذي أرسله الأفغاني بواسطة شركة "مسجري مريتايم" وصل، وإنه على ما يبدو مليء بالكتب حول المشكلات الشرقية.

---

1 *Ibid.*, p. 405.

2 لا تعرض **الوثائق** (ص 56-57) إلا الترجمة الفارسية عن الأصل العربي.

تساعد الرسالة في تفسير أمر المال المرسل إلى المويلحي في لندن وطلب مجيئه فورًا. كذلك الإشارة إلى رسائل الأفغاني للسلطان مهمة، إذ تفيد بأن الأفغاني قد يكون بادر بفكرة إحضاره إلى إسطنبول من قبل السلطان، بدل أن يكون السلطان هو من بادر بالدعوة أصلًا، كما تذكر السير المعيارية المعتمدة. حسب رسائل جودت إلى الأفغاني، يمكن الحكم بأن رسائل الأفغاني إلى السلطان، إضافة إلى المعلومات التي أعطاها له جودت، أثارت اهتمام السلطان إلى حد الحديث عن إرساله أحدًا ما لإحضار الأفغاني إلى إسطنبول. تقول رسالة جودت الثانية بتاريخ 27 أبريل 1885 إنه "قد ورد لنا رقيمكم المؤرخ 16 الجاري... فتوجهنا إلى سراي يلدز... وعرضناه على الحضرة الشاهانية" عبر موظف في القصر. "كانت نتيجة القول أن أكون أنا الواسطة بينكم في المكاتبة مع بقائكم بباريس الآن لحين سنوح الفرصة لحضوركم لأن مجيئكم يترتب عليه حصول الشبهة السياسية". تتلو ذلك إشارة غامضة إلى انتقاد الأفغاني "الرجل الذي في لندره يضيع كل يوم فرصة لا ينالها الطالب ولا بعد قرن وهو يظن أنه يحسن صنعًا"[1]. ولعل الأفغاني يعكس هنا انتقادات بلنت للأداء الضعيف للمبعوث العثماني حسن فهمي الذي أرسل إلى لندن لمناقشة المسألة المصرية[2].

يتابع جودت بعد ذلك نقاش رسالة الأفغاني، وكان قال فيها "إن وقت العلاقة مع إمارة الأفغان قد آن". لكن جودت يقول إن الأفغاني وحده قادر على القيام بذلك، "لنسبكم الشريف وجنسيتكم وقوة جاه أقاربكم وشهرة أعمالكم في العالم الإسلامي وحصولكم على مبادئ الغايات المطلوبة". هذا الاقتراح مثال على أن خلفية الأفغاني المختلقة قد تكون محرجة بالنسبة إليه، مع أنه قد يكون وجد عذرًا لتجنب مواجهة التحدي. يختتم جودت رسالته بالإشارة إلى "مسألة أخينا إبراهيم (المويلحي) بيك فقد قالوا عنها إنه صار العفو لما ظهر من صداقته الباطنية للدولة... فله أن يحضر وعند حضوره يستخدمونه فيما يليق له

1 المصدر نفسه، ص 57، لوحة 177.

2 Blunt, *Gordon*, p. 361.

إما بان يطلعهم على بعض ما فيه منفعة واحتراس من دسائس الغير أو ينتفعون بقوة فكره وبلاغة إنشائه"[1].

يسجل بلنت في مذكراته يوم 13 مايو 1885 تعليقه حول موضوع هذه الدعوة للمويلحي:

> أخبرني إبراهيم البارحة أنه تلقى دعوة من السلطان، وصلته عن طريق جودت، للذهاب إلى القسطنطينية ويكون أحد سكرتيريه، وسألني عن رأيي في قبول الدعوة. قال إنه خائف جدًّا مما قد يحدث، وقلت إن "حظوة البلاط" أمر شديد الخطورة، وإنه إذا كان يهتم بمصالحه الشخصية فالأفضل أن يذهب وينتهز الفرصة، لكن إن كانت لديه حقًّا أفكار وطنية فالأفضل البقاء والاستعداد لحمل رسالة إلى المهدي حين يطلب منه ذلك. لا أستطيع نصحه؛ فعليه أن يحكم بنفسه. قال إنه سيبقى في الوقت الحالي[2].

كما أشير آنفًا، أرسل المويلحي ابنه إلى إسطنبول لتقييم الوضع قبل أن يوافق على الذهاب بنفسه.

كتب جودت إلى الأفغاني ثانية في 16 مايو 1885 ليقول إن رسالته وصلت إلى السلطان وإنه سرّ بها وطلب من جودت الكتابة للأفغاني. فعل جودت ذلك في 27 أبريل، لكن خشي ألا تكون الرسالة وصلت. في الآن ذاته، كتب جودت إلى إبراهيم كي يأتي إلى إسطنبول، وأن عدم مجيئه يثير الشكوك، وأن على الأفغاني أن يخبره بعدم التأخر في المجيء. أمر السلطان جودت بمراسلة الأفغاني وسؤاله عن سلوك الرجل في لندن (ربما حسن فهمي)[3].

---

1 **الوثائق**، ص 57، لوحة 177.

2 Blunt, *Gordon*, p. 343.

3 **الوثائق**، ص 57–58، لوحة 178.

تظهر الوثائق بعد ذلك انقطاعًا في رسائل جودت حتى خريف عام 1885. طرأت خلال ذلك تغيرات مهمة في إنكلترا أثارت الآمال بالتوصل إلى تسوية في السودان، والأهم من ذلك، جلاء محتمل للقوات البريطانية عن مصر، كونها نظريًا في حالة "احتلال مؤقت" للبلاد. تعرضت حكومة غلادستون لانتقادات شديدة بسبب سلوكها تجاه غوردون والسودان، وبسبب الانتصارات الروسية في مرو وبانجده في آسيا الوسطى. سقطت الحكومة بسبب قضية ثانوية، وجاءت حكومة أقلية محافظة برئاسة اللورد سولزبري في يونيو. أمل بلنت أنه بوجود راندولف تشرشل في وزارة الهند، وبلعب درموند وولف دورًا بارزًا في الشؤون الخارجية، سوف يستطيع تمرير مشروعه للاستقلال العربي، بعد أن ساعد في التأثير عليهما بهذا الاتجاه. عندما علم بلنت أن سولزبري سيتولى رئاسة الحكومة، كتب إلى جمال الدين "يرجوه أن يجهز نفسه للمجيء إلى هنا إذا أريد منه ذلك"[1]، ويبدو أن محادثات بلنت المبكرة مع تشرشل وولف بررت هذا التفاؤل. سجل بلنت محادثاته معهما في 30 يونيو و6 يوليو. قال، بدءًا بتشرشل، "راندولف تواق أيضًا لتحقيق سلام مع المهدي، وقال إنه سيكون إنجازًا مهمًا [ريشة في قبعته] قبل الانتخابات. كما وافق على فكرة إرسال إبراهيم مبعوثًا متقدمًا يمهد الطريق أمامي. لكن عليَّ الحديث مع درموند وولف حول كل هذا... ثم مقابلة اللورد سولزبري لاحقًا... سألني [وولف] حول إمكانية التعامل مع المهدي، ووافقت على إحضار جمال الدين من باريس للحديث معه حول الموضوع"[2]. خاب أمل بلنت سريعًا حول جانب من برنامجه، فكما أوضح له سولزبري سوف تتابع حكومة المحافظين دعمها الخديوي توفيق، ولن تسمح بتنصيب أي خديوي جديد كما أراد بلنت والوطنيون المصريون.

سجل بلنت في مذكراته يوم 9 يوليو: "تلقى إبراهيم رسالة من جمال الدين تلمّح إلى أنه إذا لم يتحقق شيء في مصر بالمعنى الذي أملناه من راندولف، فسوف يذهب إلى أفغانستان ويثير المشاكل ضد الإنكليز. لذلك كتب إلى وولف طالبًا منه حث اللورد سولزبري على بدء

1 Blunt, *Gordon*, pp. 448–449.

2 *Ibid.*, pp. 455–457.

مفاوضات مع المهدي، وإعطائه مراسلاتي مع داوننغ ستريت"[1]. كتب بلنت يعرض تقديم مراسلاته إلى سولزبري، الذي يمكنه المضي قدمًا في الخطة المعطّلة، لكنه أشار في ملاحظة لاحقة بأن كل ذلك لم يفض إلى شيء، لأن المهدي مات سريعًا بعدها (يوليو 1885). "لولا ذلك لربما كان اللورد سولزبري فاوضه"[2].

في 16 يوليو سجل بلنت محادثة مع راندولف تشرشل وزير شؤون الهند "الذي قال لي إنه يواجه مشكلة كبيرة في معرفة اللعبة التي يلعبها الأمير في أفغانستان، وطلب مني محاولة الحصول على معلومات له. عرضت إحضار جمال الدين من باريس ليتحدث معه عن تلك القضية وعن مصر. كان سعيدًا جدًّا وقال إنه سيقابله في منزلي"[3].

جاء جمال الدين إلى لندن استجابة لدعوة بلنت أواخر يوليو 1885 وحلّ ضيفًا عليه. ذهب بلنت لمقابلة تشرشل يوم 22 يوليو قبل وصول جمال الدين، ووعده تشرشل بالمجيء لمقابلته في اليوم التالي. أخبره بلنت شيئًا عن تاريخ جمال الدين. وأضاف "إنه على اللائحة السوداء... لكل شخص هنا وعدو إنكلترا، لكنه لو لم يكن كذلك لما كان مفيدًا لنا"[4]. جاء تشرشل كما وعد في اليوم التالي، وقدم بلنت ما يزعم أنه تقرير دقيق عن نقاشهما. قال جمال الدين في مرحلة من الحديث:

> هناك ثلاثة أسباب تجعل محمديي الهند يكرهونكم أكثر من الروس: أولًا لأنكم دمرتم إمبراطورية دلهي؛ وثانيًا لأنكم لا تعطون رواتب للأئمة والمؤذنين والقيمين على المساجد، وهو ما حرص الروس على فعله، واستوليتم على أملاك الأوقاف ولا ترممون الأبنية المقدسة... وثالثًا لأنكم لا تعطون مناصب عليا في مراتب الجيش للمحمديين، والروس يفعلون ذلك أيضًا... لقد تسببت إنكلترا بضرر أكبر لنا من الروس، لكن روسيا الآن أكثر خطورة.

---

1 *Ibid.*, p. 458.

2 *Ibid.*, p. 605.

3 *Ibid.*, p. 461.

4 *Ibid.*, p. 464.

إذا بقي الروس... في مرو خمس سنوات أخرى لن يبقى هناك أفغانستان ولا بلاد فارس ولا الأناضول ولا الهند... يجب أن تتحالفوا مع الإسلام، مع الأفغان والفرس والأتراك والمصريين والعرب؛ يجب أن تخرجوا الروس من مرو وتردوهم إلى بحر قزوين. ولكي تصادقوا المسلمين عليكم الانسحاب من مصر... لن يشكل المهدي خطرًا بإقامة حكومة محمدية في مصر... وإذا بقي الروس خمس سنوات في مرو سيكون الوقت تأخر كثيرًا؛ عليكم أن تهاجموهم ليس عبر أفغانستان بل من الطرف الآخر؛ وآنذاك سوف يعلن الملالي الجهاد وينضمون إليكم ضد الروس[1].

شجع جمال الدين البريطانيين على إعلان الحرب ضد روسيا، والدفع لإعلان الجهاد الإسلامي لصالح البريطانيين؛ في حين طالب الروس عام 1887 بإعلان الحرب على البريطانيين، وقال إنه سيتبعه انتفاضة إسلامية في الهند. قد يبدو ذلك مجرد انتهازية يشجع فيها الأفغاني أي طرف يظن أنه يستطيع التأثير فيه. لكن القضية في الحقيقة تبدو مختلفة بعض الشيء، إذ اعتقد الأفغاني أنه طالما أمكن إثارة مشاعر المسلمين للجهاد فمن العرضي أي طرف يحاربون ضده أو إلى جانبه. رأى جمال الدين أن نشوب حرب بين روسيا وبريطانيا العظمى، اللتين تتصادم مصالحهما في العالم الإسلامي، قد يؤدي إلى تسليح المسلمين؛ ويدفعهم إلى التحالف مع أي طرف يبدو واعدًا بتحقيق مكاسب أكبر لهم، وفي نهاية المطاف يقوي الموقف الإسلامي. رغم أن هناك عناصر خيالية واهمة في الفكرة، فهي ليست جامحة كما قد تبدو الآن: تصاعدت التوقعات بنشوب حرب بين إنكلترا وروسيا على نطاق واسع آنذاك، وكان الطرفان كلاهما مشغولين بولاء رعاياهما المسلمين. بقي جمال الدين عمومًا معاديًا للسياسة البريطانية، وحاول الحصول على مساعدة الفرنسيين والروس. لكن منذ أعطاه بلنت تذكرة دخول إلى الدوائر البريطانية الحاكمة، ودفعه للاعتقاد بأن أشخاصًا مثل تشرشل وولف قد يؤثرون في السياسة الحكومية لمصلحة استقلال مصر، ليس من

1 *Ibid.*, pp. 466–467.

المستغرب أن يكون الأفغاني عدَّل رؤيته للجهاد بحيث يصبح المسلمون حلفاء إنكلترا لا أعداءها. كما أن وضعه الجلاء عن مصر شرطًا مسبقًا لهذا التحالف يتوافق مع انشغاله الدائم بهذا الموضوع. في نهاية اللقاء، ذكر بلنت أن تشرشل أعرب عن سعادته "بصراحة السيد وعدالة آرائه"[1].

ذهب وولف إلى منزل بلنت في 30 يوليو، وأخبره أن الحكومة سوف تتابع دعم الخديوي توفيق، وأن سولزبري لن يوافق على إعادة عرابي إلى مصر (من منفاه في جزيرة سيلان)، وهو ما كان بلنت يأمل أنه احتمال جدي. جرى بعد ذلك نقاش بين ولف وجمال الدين نقله بلنت على النحو الآتي:

> كانت النقاط التي ناقشها وولف مع جمال الدين أساسًا إمكانية اعتراف المهدي بخلافه السلطان. قال جمال الدين إن هذا مستحيل، سواء للمهدي أو خلفائه، لكن قد يمكن دفعهم إلى تقبل أحدهم الآخر، كما فعل السلطان العثماني وسلطان المغرب، بشرط جلاء الإنكليز عن مصر واستعادة حكومة محمدية شرعية هناك. آنذاك لن يكون ثمة خطر من السودانيين... تلا ذلك نقاش طويل حول الجلاء، حيث قال وولف إن بسمارك أعلن كتابة لوزارة الخارجية البريطانية أنه سيوافق على دخول الفرنسيين مصر إذا نحن تركناها. لن يسمح الفرنسيون قط بدخول الجيوش التركية، ومصر يجب أن تبقى بطريقة ما محتلة. لهذا إن خرجنا فسوف يأتي الفرنسيون. رفض السيد تصديق ذلك، كونه يعرف مسبقًا من فيري وآخرين في فرنسا أن شيئًا من هذا لن يحدث. في النهاية، اتفق وولف والسيد على أنه إذا وافقت إنكلترا على تحديد موعد لجلائها، يمكن التوصل إلى ترتيبات مع السلطان. تبع ذلك نقاش حول مسألة تجارة العبيد في السودان. قال جمال الدين إن من المستحيل وقف عمليات سبي القبائل الوثنية في إفريقيا الوسطى، لكن المهدي قد يمنع أسر الأحباش وبيعهم. يستطيع جمال الدين ترتيب ذلك الأمر، وأمر العلاقات التجارية بين إنكلترا ومصر. لن يكون من الصعب دفع السودانيين

1 *Ibid.*, p. 468.

للموافقة على ترتيبات معقولة مع مصر، وجمال الدين على استعداد للذهاب إلى القسطنطينية إن اقتضت الضرورة -وكان ذلك اقتراحي- كما لن يكون من الصعب جعل السلطان يقترح عودة عرابي. بيد أن وولف قال بوضوح أنه لا شيء محدد يمكن تسويته حتى ما بعد الانتخابات[1].

عين وولف رئيس بعثة خاصة إلى إسطنبول ومصر لمحاولة ترتيب جلاء نهائي للجيش البريطاني من مصر، إذا تم ضمان المصالح البريطانية. ساعد بلنت في إقناع وولف بأخذ المصالح الإسلامية بعين الاعتبار، ولعل هذا يفسر الاهتمام الكبير الذي أظهره بجمال الدين وأصدقائه المصريين. سجل بلنت في مذكراته يوم 4 أغسطس أن وولف تحدث معه بشأن ذهاب جمال الدين إلى إسطنبول، لكنه قال إن الأفغاني متصلب جدًّا في أفكاره حول رفض المهدي خلافة السلطان. قال إنه لو أراد الأفغاني فسوف يبرق بطلبه عبر الشيفرة الخاصة مع تشرشل[2].

أبرق وولف من بورتسموث يوم 5 أغسطس طالبًا لقاء جمال الدين مجددًا، واجتمعا يوم 6 أغسطس. سجل بلنت الحديث الذي شارك فيه أيضًا على النحو التالي:

يوافق وولف تمامًا على إقامة تحالف تركي-روسي-أفغاني، لكنه يقول إنه لن يستطيع التحدث مع السلطان بشأن ذلك إلا عرضًا، كون ذلك من اختصاص السفير، لكنه سيقتصر على الشأن المصري. كان تواقًا جدًّا لمعرفة كيف يمكن التوصل إلى اتفاق بين السلطان والمهدي. هل سيعترف المهدي بالخلافة؟ قال جمال الدين إنه من غير الضروري التوصل إلى قرار، أو حتى إثارة المسألة في هذا الوقت المبكر. الشيء الذي يهم السلطان فعلًا تعيين حد زمني للاحتلال الإنكليزي، وقال وولف إن هذا ممكن... تلا ذلك حديث كثير حول ما إذا كان ينبغي لجمال الدين الذهاب إلى القسطنطينية أثناء وجود

1 *Ibid.*, PP. 474–475.

2 *Ibid.*, p. 475.

> وولف هناك، والنقطة الرئيسة هنا تتعلق بما إذا كان السلطان سيفهم الأمر على النحو الصحيح. قال جمال الدين إن السلطان يعرفه حصرًا عدوًّا للسياسة الإنكليزية، وما لم يشرح له وولف الوضع فسيظن أن جمال الدين جاء إلى القسطنطينية لإحباط مساعي وولف. لكن وولف قال إن من الصعب عليه حماية جمال الدين أو إظهار أن له علاقة به... شرح وولف أنه لا ينبغي له إخبار اللورد سولزبري أي شيء عن السيد أو ترتيباته معي. وقال إن السبب في إرساله... أنني [وولف] على استعداد لأن آخذ على عاتقي مسؤوليات من ذلك النوع الذي قد يرفضه الآخرون...[1].

كان وولف فعلاً يتصرف مرارًا على مسؤوليته الشخصية ودون إعلام سولزبري، وهو ما يؤكده بوضوح سلوكه لاحقًا في إيران من عام 1888 إلى عام 1890 [2].

غادر وولف في مهمته بعد فترة وجيزة من هذه المحادثة، وفي 12 أغسطس أرسل برقية مشفّرة إلى تشرشل أُعطي بلنت نصها ونشرها على النحو التالي: "أظن من المستحسن أن يأتي جمال الدين أفغاني. هل لديك (أي اعتراض؟) [كلمات محذوفة في التشفير] إن لم يتضمن ذلك أي مسؤولية أو تواطؤ من جانبي، وإن أمكن القيام به دون اصطدامه مع السلطات التركية...."[3]. في 14 أغسطس أخبر بلنت تشرشل أن جمال الدين سيغادر في الحال، إذا حقق وولف بعض الشروط. تسجل مذكرات بلنت أيضًا أن

> راندولف فهم النقطة لفوره بسرعة بديهته المعتادة، وأرسل برقية إلى وولف تقول شيئًا كالتالي: "سيبدأ جمال الدين رحلته إلى القسطنطينية يوم الأحد.

1 *Ibid.*, pp. 476–477.

2 راجع:

Nikki R. Keddie, *Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1892-1891* (London. 1966), pp. 35–39.

3 Blunt, *Gordon*, pp. 614, 479.

لكنه يقول إنه معروف لدى السلطان حصرًا بأنه عدو إنكلترا، ومن الضروري التلميح للسلطان بأنه الآن صديقنا. يأمل أيضًا ألا تتدخل في نقاش المسألة المصرية مع السلطان بشكل منفصل عن المسألة الأكبر حول الحلف المحمدي. ويعتقد أنه بخصوص هذه القضية الأخيرة يستطيع أن يقدم خدمة كبيرة لك".

قابلت أيضًا إبراهيم، وأتمنى لو أني التقيته من قبل، فهو عون كبير لي مع السيد، وأجرأ منه. أنا مع سفرهم في الحال معًا، وعدم انتظار رد وولف. لا يعرف المرء قط نوع تغييرات الرأي التي قد تطرأ. الكرة الآن بين أقدامنا وعلينا أن نلعب بشجاعة. خشيتي هي أن يخاف وولف من البرقية التي أصر عليها السيد. لو أن الأمر يرجع لي، لقلت إنه كان ينبغي أن يبدأ بدون شروط؛ فوولف ليس بوسعه رفض حمايته حين يصل[1].

أحد العوامل الرئيسة التي أعاقت جمال الدين، كما يبدو أن بلنت يدرك هنا، كان خوفه من كيفية معاملة السلطان له حال وصوله، ولم يرد المغادرة دون وعد بريطاني بحمايته.

تحققت مخاوف بلنت عندما أبرق وولف من بودابست في 15 أغسطس قائلًا: "بسبب ما سمعته لعل من الأفضل ألا يغادر جمال الدين إنكلترا إلى حين أستطيع إرسال برقية من القسطنطينية"[2]. فشل بلنت في إقناع تشرشل بالسماح للأفغاني بالسفر فورًا وإرسال برقية إلى وولف بأن رسالته وصلت متأخرة. يقول بلنت في ملاحظة واهمة لاحقة: "لطالما اعتقدت أن تغيير رأي وولف في هذه المناسبة كلفه نجاح مهمته، وأن فشلها النهائي يرجع إلى بدئها على أساس الخطوط المألوفة للدبلوماسية الإنكليزية، بدون ذلك الدعم الأخلاقي الذي كان السيد جمال الدين قادرًا على إعطائه إياه، سواء في المجتمعات السرية في القسطنطينية

1 *Ibid*., p. 480.

2 *Ibid*., p. 615.

أو أماكن أخرى"[1]. في 27 أغسطس قرأ سكرتير تشرشل الخاص، مور، على بلنت مقطعًا من رسالة وولف:

> لم يجرؤ [وولف] على إظهار معرفته بجمال الدين نظرًا إلى الوضع الحرج الذي كان فيه بخصوص مهمته. قال: إن جمال الدين يعارض خلافة السلطان في السودان، وإذا اعترف به صديقًا فقد يظن السلطان أن له نية مبيتة ضد ادعاءاته الروحية. لهذا السبب لم يجرؤ على ذكر اسمه. هذا كله هراء. مسألة خلافة السلطان كان يجب ألا تثار إطلاقًا، وجمال الدين ليس معروفًا بمعارضتها. على العكس تمامًا، جريدته كانت دومًا صاخبة في تأييد حقوق السلطان. لكن السيد اعتذر عن الذهاب إلى إسطنبول دون اعتراف من نوع ما من قبل وولف، لأنه يقول إذا أغلق السلطان الباب في وجهه فذلك سيدمر نفوذه في كل مكان[2].
>
> وللمرء أن يؤمن بصحة وصراحة الإقرار الأخير.

تؤكد محاولات جمال الدين التقرب من السلطان عبد الحميد أيضًا رسالتان من لندن كتبهما صديق الأفغاني محمود وهبي، شقيق إبراهيم المويلحي، إلى الشيخ ظافر المدني، وهو أحد أبرز مستشاري السلطان الدينيين الذين تجاوز نفوذهم الدين إلى السياسة، وكان محمود وهبي يعرفه حسب المعلومات التي تضمنتها الرسالتان المكتشفتان حديثًا[3].

الرسالة الأولى والأهم مؤرخة في 5 أغسطس 1885، ويبدأ فيها وهبي بالاعتذار على الكتابة قبل أن يصله رد المدني على رسالة أسبق. لكنه يقول إنه يكتب الآن لأن أحداثًا مهمة وغريبة طرأت -أي قدوم جمال الدين إلى لندن وتعامله مع رجالات الدولة البريطانيين بعد أن كان معروفًا بعدائه لبريطانيا. يؤكد وهبي لقاءات الأفغاني مع تشرشل وولف قائلًا: "كبار رجالات السلطة يزورونه باحترام وتبجيل. في اليوم الأول، وبعد ساعتين فقط من وصوله،

---

1 *Ibid.*, pp. 481–482.

2 *Ibid.* p. 485.

3 رسالتان باللغة العربية أصلًا وجدهما حميد ألغار (Hamid Algar). الترجمة الإنكليزية من قبلي.

جاء إليه... وزير الهند اللورد تشرشل... والآن تستمر زيارات رجال الدولة البريطانيين له، خصوصًا السيد وولف، الذي سيتابع الزيارات". يقول وهبي إن جمال الدين يساعد الدول الإسلامية عمومًا والحكومة العثمانية تحديدًا ضد السياسة العدائية التي اتبعتها الحكومة البريطانية حتى الآن. تناقش الرسالة برمتها حياة جمال الدين في لندن، وتسعى بوضوح إلى إيجاد موقف إيجابي تجاهه لدى السلطات العثمانية. كذلك تقترح الرسالة أن يكتب الشيخ ظافر نفسه إلى الأفغاني لمزيد من التفاصيل، ويحذره من بعثة وولف إلى إسطنبول.

تشير الرسالة الثانية المؤرخة في 29 أغسطس إلى أن الشيخ ظافر لم يرد على رسالته ويحذره ثانية من وولف. يقول وهبي إن جمال الدين ما يزال يعمل لإنهاء الأطماع البريطانية في الشرق، ويطلب إعلام السلطان وكبار رجال الدولة العثمانيين بما كتب. لا يُعرف ما إذا كان أجيب عن هاتين الرسالتين، ونظرًا إلى أنهما تتحدثان عن عدم الإجابة فالأرجح أنه لم يرد عنهما.

لم تنته بعد فصول قضية جمال الدين وبعثة وولف المعقدة وغير المثمرة في نهاية المطاف. في 4 سبتمبر، سجل بلنت في مذكراته: "تلقى إبراهيم بيك مجددًا رسالة من إسماعيل جودت يلح عليه فيها بالمجيء إلى إسطنبول ولقاء السلطان. تقرر أنه سوف يذهب، فالسلطان سمع بأن جمال الدين قابل أحد الوزراء، وأرسل في طلب إبراهيم لمعرفة الموضوع برمته. يريد حضور جمال الدين أيضًا، لكن السيد يقول إنه سينتظر حتى يرسل السلطان في طلبه. لن يكون هناك خطر على إبراهيم، وسوف أصله مع وولف وأُعلم راندولف بذلك"[1].

وسجل بلنت في مذكراته يوم 6 سبتمبر أن إبراهيم غادر الليلة السابقة إلى إسطنبول، بينما سيبقى جمال الدين في لندن. تتضمن **الوثائق** عدة ترجمات إلى الفارسية لرسائل لاحقة من إبراهيم إلى لندن. في 9 سبتمبر مثلًا، كتب المويلحي إلى بلنت يقول إنه وصل إلى فيينا، ويأمل أن يكتب اللورد تشرشل إلى وولف حوله بأسرع ما يمكن، فذلك من الأهمية بمكان،

---

1 Blunt, *Gordon*, pp. 486–487.

والأفضل أن يرسل تشرشل برقية بذلك[1]. يكرر المويلحي في رسالة أخرى من فيينا، تاريخ ختمها البريدي 12 سبتمبر، الحاجة إلى أن يكتب تشرشل إلى وولف "بأنني مرسل من قبلك". لا يتضح ما إذا كان بلنت أو جمال الدين هو المرسَل إليه، والأرجح أنه بلنت[2]. كتب المويلحي إلى أخيه محمود وهبي بيك في لندن رسالة، تاريخ ختمها البريدي 9 سبتمبر 1884، وهي الأولى منذ وصوله إلى إسطنبول، يقول فيها: "أمرني المسؤولون العثمانيون كتابة كل ما فعلته في لندن، كي يكونوا على ثقة مني. أنا مع إسماعيل [جودت] بيك ولا أعرف وضعك. أشعر أنني أنا والسيد سوف نحظى بمناصب عليا عندهم"[3]. سجل بلنت في 23 سبتمبر: "وصلت رسالة من إبراهيم يحكي فيها قصته. يسكن مع جودت، وقد زار القصر، وسوف يقابل السلطان بعد لقاء [قصر] بيرم. هم غاضبون منه فقط لأنه لم يأت في وقت أبكر. سوف يرسل السلطان رجلًا إلى جمال الدين للمشاورة"[4]. لا يحدد بلنت من هو الرجل الذي سيرسله السلطان، لكن الشخص الوحيد الذي جاء من إسطنبول وذكر لاحقًا أنه اجتمع مع جمال الدين هو منيف باشا. في 28 سبتمبر يذكر بلنت أن "منيف باشا في لندن واجتمع مع السيد. يريد مقابلة تشرشل، وكتبت له بهذا الخصوص"[5]. هذا منيف باشا نفسه الذي كان رئيس مجلس المعارف، وعرف جمال الدين خلال رحلته إلى إسطنبول عامي 1869 و1871. أصبح الآن وزير المعارف، بعد أن نجا من التغيير في توجهات الحكومة تحت عبد الحميد، وقد تكون علاقاته السابقة مع جمال الدين جعلته يبدو الرجل المناسب لإرساله للحديث معه. للأسف ليس هناك سجل لما دار بينهما، لكن **الوثائق** تحوي ثلاث رسائل بالفارسية (إلى الأفغاني) مدرجة على أنها من "محمود طاهر منيف"، أرسلت من مدينة

1 **الوثائق**، ص 36، الوثيقة 149؛

Blunt, *Gordon*, p. 487.

2 **الوثائق**، ص 36-37، الوثيقة 150.

3 المصدر السابق، ص 37، الوثيقة 151.

4 Blunt, *Gordon*, p. 488.

5 *Ibid.*, p. 489.

فيشي قبل فترة وجيزة من لقاء منيف بجمال الدين في لندن. أرسلت الأولى إلى عنوان جمال الدين في باريس بتاريخ 5 سبتمبر 1885، وتعبر عن أسف منيف لعدم استطاعته رؤيته الأفغاني، كونه ذهب إلى لندن. الثانية مرسلة إلى عنوانه في لندن، وتعبر عن رغبة منيف القوية لقاء الأفغاني. الثالثة بتاريخ 22 سبتمبر، وهي جواب عن رسالة السيد، وتقول إن منيف سيحضر إلى لندن[1]. لكن الرسائل اللاحقة من أصدقاء الأفغاني في إسطنبول لا توضح ما إذا كان منيف أرسل فعلًا من قبل السلطان للاجتماع بالأفغاني.

كتب المويلحي مذكرة طويلة عن سيرته الذاتية موجهة إلى السلطان بعد فترة وجيزة من وصوله إلى إسطنبول، تبريرًا لسلوكه الشخصي وتلبية لمطالب السلطان. يثير القسم الأول من المذكرة الاهتمام لما يكشفه عن مشاركة المويلحي في مكائد الخديوي السابق إسماعيل، أولًا للتخلص من الوزارة المختلطة في مصر عام 1879، ولاحقًا لاستعادة العرش الخديوي. يتعلق الكثير من المذكرة بجمال الدين، ونظرًا إلى أن هناك نسخة منها بين أوراق الأفغاني، من المنطقي الافتراض أن جمال الدين وافق عليها، وربما صاغ هذا الجزء من مسودتها. بعد ذكر علاقاته بإسماعيل حتى عام 1883، يقول المويلحي:

> أثناء إقامتي في ليفورنه حضر السيد جمال الدين الأفغاني من الهند إلى باريس. ولما بيني وبينه من الصداقة أيام إقامته في مصر حصلت المكاتبة بيننا فاتفقنا على نشر جريدة **العروة الوثقى** فنشرها السيد جمال الدين في باريس يدافع فيها عن حقوق الدولة والملة ويحث على الوحدة الإسلامية تحت اسم أمير المؤمنين. فكان صدور هذه الجريدة بهذا المشرب غضبة على الخديوي السابق لمباينتها لأغراضه وتفصيلها على مقاصده... بعد مدة جاءني حسين باشا التونسي... وطلب مني أن أحرر العدد الرابع من جريدة **الاتحاد** [باسم إسماعيل] في باريس، وأكد لي أنه لا يعني نشرها وإنما المقصود استخدام اسمها... فأخبرت السيد جمال الدين هناك مفصلًا فأخذ في الحال ما طبع من الجريدة وحفظه عنده مخافة أن ينشرها.

---

1 **الوثائق**، ص 33، الوثائق 133-135.

يتابع المويلحي القول إن إسماعيل "استشاط غضبا وشرع يبرئ نفسه" واتهم المويلحي بنشرها ضد مشيئة السلطان، و"انتهى الأمر بإبعادي من فرنسا" بتأثير "سفارة الدولة العلية". يواصل المويلحي بعد ذلك سرد رواية مضخمة عن نفوذ الأفغاني قد يكون مصدرها قلم الأفغاني ذاته:

> فكتب لي السيد جمال الدين يقول "إن الأوفق لك أن تذهب إلى لوندره وأن تعلن في الجرائد حقيقة المسألة وما غدرك به الخديوي السابق". توجهت إلى هناك فقابلت فيها إسماعيل أفندي جودت، ورأيت من إخلاصه للحضرة الشاهانية ما دعاني أن أكتب عرضحالا لهذه السدة المقدسة بالتماس الرضا عني. ثم تقابلت مع المستر بلونت فرأيت سياسته متجهة لمناصحة الدولة العلية... ولما علم السيد جمال الدين بذلك استحسن التفرغ لتلك لخدمة التي يألم لها الخديوي السابق، وأعلمني باشتغاله في الشرق بذلك. وكان له بعض العلاقات مع حزب المحافظين في لوندره فسعيت في تقويتها. ثم حضر اللورد شورشيل من الهند، وقد كان سافر إليها بوصايا من السيد جمال الدين إلى بعض أمراء الهند، إذ كان سفر المشار إليه بصفة خصوصية. وبما علمه اللورد من نفوذ السيد جمال الدين هناك بين المسلمين قويت الصلات بين السيد وبين حزب المحافظين عند حضوره فشرعوا يشوشون على سياسة مستر جلادستون في السودان ومصر وسوء نيته مع الدولة العلية.... ولما سقطت وزارته [حكومة غلادستون] أرسلت الوزارة الجديدة إلى السيد جمال الدين يستدعونه من باريس للحضور إلى لوندره [!] فكتب أنه لا يحضر إلا إذا كان حضوره مكفولًا بفائدة المسلمين، فأرسلوا له بعد ذلك مندوبًا حضر معه فزاره يوم حضوره اللورد شورشيل ثم زار اللورد سولزبري [!] وتبادلت الزيارات بينه وبين بقية الوزراء وكان سبب تأخيري الوقوف على ما يحصل حتى أعرضه على السدة العلية فسألوا السيد جمال الدين عن أفكار المسلمين في الهند وفي الأفغان بالنظر إلى دولة الروسية.

يتألف التالي كلية تقريبًا من اقتباسات مزعومة من أقوال جمال الدين، موجهة أولًا لسائليه البريطانيين ثم إلى الحكومة العثمانية. تتوافق الاقتباسات بمجملها مع تقارير بلنت، وتمثل بالتأكيد ما أراد الأفغاني إيصاله، إذ تذكر أن جمال الدين نصح الوزراء البريطانيين بأنه "لابد والحالة هذه من سلسلة تربطون بها قلوب هؤلاء [الهنود والأفغان] بكم ولا توجد رابطة ينقادون بها جميعا أقوى من رابطة الدين".

والرابطة الدينية الوحيدة هي رضا الدولة العلية... وقد أقنعهم بهذا ["إرضاء الدولة العلية" و"الاتفاق مع الخليفة مولانا السلطان"] فعاون ذلك في مأمورية مستر وولف ثم قال لهم إن هذا الإرضاء لا بد من تسجيله وتعميم العلم به لدى الهنود والأفغان... [لكن لأنهم لا يثقون بما يكتب في جرائدكم] ولا سبيل لكم أن تنقلوه بالأفواه فإن الزمن غير قابل، سيما وأن الدولة الروسية لها جواسيس منتشرة في أنحاء الهند تحت أنواع مختلفة من الثياب، فهي تنقض ما تعقدونه وتدخل كل شبهة في أعمالكم، فلا بد لكم من خير ظاهر في تسجيل الإرضاء لا تدخله شبهة فالذي أراه أن الأمر لا يتم إلا أن يكون للمشيخة الإسلامية [ثلاث كلمات غير واضحة في المخطوط] نيابة في الهند أو ما يماثل ذلك على حسب ما يتفق عليه... وليس عليكم خوف من ذلك فإن الدولة لا تتاخم أرض الهند. فأقنع بذلك بعض الوزراء وأوقف السيد السير في إقناع الباقي حتى أعرض على السدة الشاهانية هذا الأمر وهو في موقف الانتظار.

ويتابع المويلحي مستشهدًا بما قاله الأفغاني لوولف حول مصر:

فقال لهم السيد لا بد من تحديد مدة الخروج من مصر، وبدون هذا لا يمكن لكم إقناع المسلمين في الهند والأفغان أنكم أرضيتم الدولة العلية مطلقًا، فقالوا إننا نخاف من دولة فرنسا أن تخلفنا فيها فنحن مضطرون لأن نضع عليها شبه حماية لوقت ما، فقال إن وضع الحماية على مصر خوفًا من دولة فرنسا حجة لفرنسا أن تضع حمايتها على طرابلس خوفًا من إيتاليا وحجة لدولة النمسا أيضًا في أملاك الدولة العلية خوفا من الروسية وهلم جرا... ثم

إن وضع حماية على مصر مشعل للحركة السودانية وموجب لانضمام عموم أهالي مصر بالحجة الظاهرة إلى تلك الحركة... [وقد رأيتم أتعابكم في مسألة السودان وحدها فكيف إذا امتدت إلى الخارج وأن] هذه الحركة لا تطفئها أفواه مدافعكم ولا يؤثر فيها السلاح، وإنما تطفأ باسم السلطان الخليفة. ويوم سفر المستر وولف زاره أيضًا وتكلم معه في هذا طويلًا واقتنع المستر المومى إليه أن الحماية لا لزوم لها.

فالسيد جمال الدين يعرض على الأعتاب الشاهانية أن الإنجليز يحتاجون إلى تلك السدة احتياج من يريد حفظ ممالكه أمام عدوه، وأن التزام الإنجليز من أنفسهم بإرضاء الدولة العلية لا تجد له الدولة معارضًا في الخارج ويعرض أنه عند الاتفاق مع الإنجليز على تحديد ميعاد خروجهم من مصر تنحل والحال المسألة السودانية باسم جلالة مولانا الخليفة أمير المؤمنين بدون سلاح، وهو يقوم بهذه الخدمة عند استحسان الخليفة لها[1].

لا يبدو أن محاولة الأفغاني تضخيم فائدته الحالية والكامنة للسلطان العثماني أثارت استجابة مهمة، مع أن مراسليه في إسطنبول تابعوا الكتابة له طلبًا للنصح، وحاولوا عمومًا تقديم آفاق متفائلة لنفوذهم وتأثيرهم.

كتب المويلحي لجمال الدين في 28 سبتمبر 1885: "قدمت ترجمتي وما فعلناه في لوندره وتوجهت مع حضرة إسماعيل بك جودت" لتقديمها "إلى الأعتاب السلطانية". طُلب منهما "الانتظار تحت الطلب"، وينتظران الآن الدعوة من السلطان-الخليفة، مع أن "الأوراق" تنبغي ترجمتها أولًا. جودت على تواصل مع وولف، ويريد من الأفغاني "التعليمات اللازمة للتعامل معه". بالنسبة إلى أصدقاء الأفغاني ومريديه السابقين الآخرين، يتابع المويلحي، "وقفت على كتابات كانت بين حليم وبين الشوباشي والشيخ عبده فنسختها لسيادتكم

---

1 **الوثائق**، الصور 101-105. [بذل المترجم جهده في قراءة المخطوط الأصل الذي يبقى بحاجة ماسة إلى تحقيق.]

وها هي مرسلة صحبة هذا... وكذلك أبو نظاره الخبيث". وجد المويلحي أن "الشيخ عبده أخذ من تونس باسمكم ثمانين ألف فرنك، وأن خير الدين وضع في القائمة التي كانوا يكتتبون فيها خمسة آلاف فرنك، وكذلك رستم باشا وضع خمسة آلاف فرنك، وأن خير الدين باشا وعد حضرة إسماعيل بك أن يحضر القائمة بأسماء من دفعوا للشيخ... وأهل تونس ما دفعوا إلا لاسمكم وجريدتكم". ثم يرجوه "أن تبعثوا لنا بجميع ما عملتموه في تلك المدة حتى أعرضه على الحضرة العلية"[1]. ويختتم المويلحي رسالته بطلب المال وبأن حالتهم "لا ترضي" وينتظرون "الفرج". مراسلات عبده والشوباشي مع حليم التي نسخها المويلحي للأفغاني ملخصة في الفصل السابق، والرسالة من "أبو نظاره" (صنوع) من باريس بتاريخ 16 ديسمبر 1884 إلى إسماعيل جودت في لندن ونسخها المويلحي ملخصة أعلاه في الفصل الحالي.

الرسائل الأخرى القصيرة من جودت والمويلحي أكثر التباسًا في إشاراتها من الرسائل آنفة الذكر، وتحوي مناشدات بطلب المال، وتقول إحداها إن "الناس في إسطنبول نسوا أمر وولف وإنكلترا"[2].

يرد تفسير للتعليق بأن "الناس في إسطنبول نسوا أمر وولف وإنكلترا" في مذكرات بلنت، حيث يسجل في 7 أكتوبر رسالة وردته من المويلحي، بعد إشارته إلى حديث مع راندولف تشرشل الذي

> أخبرني شيئًا عن التقدم الذي يحرزه وولف. خلص وولف إلى الاستنتاج بأن من الضروري أخذ الحزب العربي في القسطنطينية على محمل الجد، وتفاجأ بأن إبراهيم لم يأت لزيارته بعد. قلتُ قد يكون السلطان منعه؛ ووصلتني اليوم رسالة من إبراهيم تقول إنه أرسل إلى السلطان تقريرًا كاملًا حول ما

1 المصدر السابق، الصورتان 98–99. الرسالتان المرفقتان مدرجتان في **الوثائق**، ص 77، الوثيقة 308. الرسالة من أبو نظارة (صنّوع) غير محددة؛ الأصول في مجموعة مكتبة المجلس.

2 المصدر السابق، ص 38، الوثيقة 153؛ ص 38، الوثيقة 154.

فعله في إنكلترا، وحولي بين البقية. لكن السلطان نسي كل ما يتعلق بوولف وإنكلترا وكل شيء عدا روملي.

سجل بلنت في اليوم التالي، 8 أكتوبر، حديثًا واهمًا آخر لجمال الدين:

> حديث طويل مع جمال الدين حول الآفاق المتوقعة من القسطنطينية وحول الخلافة. هو يؤيد أخذ المهدي أو خليفة المهدي مكان السلطان أو الشريف عون أو إمام صنعاء -يظن أن أحد هؤلاء سوف يتولى القيادة. لكن القسطنطينية يجب أن تبقى موقع الخلافة ومركزها، كون الجزيرة العربية أو البلدان الإفريقية الأخرى ستكون مجرد منافٍ. أخبرني من بين أشياء أخرى أنه هو نفسه أشار على الشريف حسين ادعاء الخلافة، لكن الشريف حسين قال إن ذلك مستحيل بدون دعم عسكري، وإن العرب يستحيل أن يتحدوا إلا باسم الدين. جمال الدين متلهف جدًّا الآن للذهاب إلى الشرق مجددًا. يقول إنه لن يذهب إلى القسطنطينية ما لم يرسل السلطان في طلبه، واتفقنا إذا لم أفز في انتخاباتي في كمبرويل أن نذهب معًا إلى إمام صنعاء في اليمن ونرفع راية الخلافة، كما أردت أن أفعل قبل أربع سنوات[1].

عندما أبدى السلطان عبد الحميد قلقًا شخصيًّا من أن الأفغاني مرتبط بمخططات لإقامة خلافة عربية، وبأنه من أنصار المهدي ولاحقًا ثوار اليمن، فلربما لم يكن ذلك من قبيل الوساوس والشكوك الفارغة.

تسجل **الوثائق** في أكتوبر 1885 أول رسالة من إسماعيل جودت إلى الأفغاني منذ شهر مايو. تقول إن وولف سأل جودت عمن أُرسل من إسطنبول للاجتماع بالأفغاني، لكن جودت لم يعرف إن كان أحد قد أرسل فعلًا[2]. وتقول رسالة غير مؤرخة من المويلحي إلى الأفغاني، يبدو أنها من الفترة ذاتها، إن وولف قال إن شخصًا أرسل إلى الأفغاني للتحقق

---

1 *Ibid.*, p. 492.

2 **الوثائق**، ص 58، وثيقة 179.

مما كتبه المويلحي. طلب وولف أيضًا لقاء المويلحي لكن الأخير لن يذهب حتى يأذن له السلطان. قال المويلحي لاحقًا إنه قابل وولف الذي سأله إن كان هو وجودت يستطيعان العودة إلى مصر ثانية. يقول المويلحي إنه لن يذهب ما لم يرسله الأفغاني. ويختتم بأنه وجودت بانتظار تعليمات جمال الدين، وأنهما كلاهما في حاجة ماسة إلى المال[1].

تعالج رسالة طويلة أخرى من المويلحي، تاريخها على ما يبدو 24 أكتوبر 1885، نقاشاته اللاحقة مع وولف، وتقول إن وولف أخبر جودت الآن بألا يأتي معه إلى مصر، وأن السلطان يجب أن يرسله بشكل منفصل. تشير رسالة المويلحي إلى عدم ثقة جمال الدين المبررة بهم[2]، وتقول رسالة من جودت في 24 أكتوبر بأن السيد ينبغي أن يثق بعملهم[3].

برغم هذه التقارير من أصدقائه في إسطنبول، التي تنزع عمومًا لأن تكون مشجعة، قرر الأفغاني أنه سئم من إنكلترا، إذ تورد مذكرات بلنت، مع ملاحظة مضافة لاحقًا، أن:

> جمال الدين، الذي غاب على نحو غامض يومين أو ثلاثة، عاد هذا الصباح. وكان ترك المنزل نتيجة حادث صاخب في غرفته يوم الخميس، بين اثنين من أصدقائه الشرقيين، وهبي بيك [شقيق المويلحي] وعبد الرسول. يبدو أنهما اختلفا حول السياسة أو الدين وانتهى بهما الأمر بضرب أحدهما الآخر بالمظلة على رأسه. كان عليّ أن أرجوهما مغادرة المنزل، وتبعهما السيد. لا بد للمرء أن يضع حدًّا في مكان ما، وأشرت على السيد الآن أن عليه الإقامة في مكان آخر؛ فقد أمضى ثلاثة أشهر معي في البيت، وهي المدة الكاملة للضيافة العربية. (ملاحظة -كانت تلك آخر مرة أرى فيها السيد الطيب ذلك العام؛ انزعج من معاملتي أصدقاءه على ذلك النحو، وانزعج أكثر من خيبة أمله فيما يتعلق ببعثة درموند وولف، وغادر إنكلترا بعد بضعة أيام غاضبًا على كل ما هو

---

1 المصدر السابق، ص 39، وثيقة 158.

2 المصدر السابق، ص 34-46، وثيقة 148. الضمائر غالبًا غير واضحة في هذه الترجمة الفارسية، وتاريخ أبريل المعطى فيها لا بد أن يكون خطأ.

3 المصدر السابق، ص 58، وثيقة 180.

> إنكليزي... كان جمال الدين عبقريًّا ترك تدريسه أثرًا بالغ الأهمية على حركة الإصلاح المحمدي في السنوات الثلاثين الأخيرة. أشعر أنني تشرفت جدًّا بكونه عاش ثلاثة أشهر تحت سقفي في إنكلترا؛ لكنه رجل جامح، وآسيوي كلية، وليس من السهل ترويضه على طرائق السلوك الغربية[1].

يبدو أن جمال الدين أبرق للمويلحي حول تغيير مساره وحول خطته لمغادرة إنكلترا (حيث قصد الذهاب منها إلى روسيا عبر إيران). لم يكن المويلحي مسرورًا، كما يشير رده في نوفمبر 1885، واعترض على نية الأفغاني المغادرة واقترح تأجيلها. "وصلت البرقية وأصابتنا جميعًا بحالة من الخوف. لا نجاة لنا. أتمنى عليك أن تنتظر حتى العشرين من الشهر الحالي. ليس من العدل أن تتركنا وسط هذا الصخب في حين تترحل من مكان لآخر. فترحالك، بينما نبقى نحن على هذه الحال، سوف يضر بي وبمحمد وبذلك الرجل الذي لا غرض له سوى خدمة شعبه. أستحلفك بشرفك أن تنتظر حتى العشرين من الشهر الحالي. إذا لم يحدث شيء حتى ذلك التاريخ فالأمر بيد الله. وسيكون أستاذنا ومعلمنا قد نال عفوه"[2]. يبدو أن هذا النداء لم يلق صدى عند الأفغاني وتغلق **الوثائق** المراسلات عند هذه النقطة.

ما الذي يستنتجه المرء من كل هذا التخطيط والتآمر المعقد؟ فيما يتعلق بالمهدي، ليس ثمة دليل على أن لجمال الدين أي صلة به أو بأتباعه؛ والدليل في **الوثائق** سلبي كلية، تمامًا كما الحال على الجانب السوداني، حسب رأي الرجل الذي درس المسألة على النحو الأشمل - الأستاذ ب. م. هولت[3]. قد يعقل أنه كان للأفغاني صلات غير مباشرة وبعيدة جدًّا بالمهدي، أو بطلابه السابقين من أتباع المهدي، لكن ليس هناك توثيق حتى لهذا. لعل اقتراح بلنت على الأفغاني بالتدخل وضع الفكرة في رأسه بادعاء التأثير في المهدي.

---

1 Blunt, *Gordon*, pp. 500–501.

2 **الوثائق**، ص 38–39، وثيقة 157. حصرًا الترجمة الفارسية معطاة.

3 حديث مع الأستاذ ب. م. هولت (P. M. Holt)، أغسطس 1956.

بخصوص بلنت واستخدامه الأفغاني في العلاقة أولًا مع غلادستون ولاحقًا مع وولف وتشرشل، لا يبدو ثمة شك بأن المسألة برمتها كانت أقل أهمية مما تصوره بلنت والأفغاني بالنسبة إلى رجال الدولة البريطانيين الذين شاركوا فيها. كان تشرشل ووولف يأملان بإيجاد حل للمشكلتين المصرية والسودانية. وقد آمن كلاهما، جزئيًّا بتأثير بلنت، أن مشاعر المسلمين يجب أخذها بالحسبان في مثل هذه القضايا. لكن من الواضح أن وولف كان مهتمًّا بالاستفادة من الأفغاني -ربما بشكل ثانوي جدًّا- لظنه، أيضًا اعتمادًا على كلام بلنت، أن هذه الاستراتيجية سوف تساعده في التعامل مع السلطان. لكن حالما قرر أن الحال ليست كذلك، فقد وولف اهتمامه بالأفغاني كلية. بيد أن عدم ذكر الأفغاني في رسائله الواردة من بعثته يبقى أمرًا غير حاسم؛ لأنه كتبها بعد مغادرته إنكلترا، وفي كل الأحوال قال لبلنت إنه سيبقي هذا الجزء من المسألة بعيدًا عن سولزبري. الأمر الأكثر أهمية هو حقيقية أن وولف لم يأت على ذكر الأفغاني إطلاقًا في مذكراته الطويلة، رغم احتكاكه به لاحقًا في إيران، وبالكاد كان ليتجاهله لو ظنه مهمًّا. ما تشير إليه مذكرات وولف ورسائله ينحصر في أنه أعطى أهمية لاسترضاء الرأي العام الإسلامي في مصر وإسطنبول على حد سواء.

تشير بعض الرسائل التي كتبها وولف لسولزبري إلى أنه في البداية أخذ الخطط والمعلومات التي قدمها له بلنت والأفغاني وأصدقاؤه على محمل الجد. كتب وولف في 23 أغسطس 1885، بعد وصوله إلى إسطنبول بفترة قصيرة، أن على إنكلترا أن تأخذ بالحسبان في تعاملها مع مصر "حركة الجامعة الإسلامية الجديدة التي استولت على أفكار أعداد كبيرة من المؤمنين بالدين الإسلامي، ويمكن العثور على كبار قادة هذه الحركة وأتباعها بين القبائل العربية". يقول وولف إن حركة الجامعة الإسلامية كانت وراء ثورتي عرابي والمهدي، وهي أشبه ما تكون بحركة الاحتجاج القومية السلافية بمزيجها السياسي-الديني. وأضاف أن على السلطان أن يحسب حساب المجتمعات السرية الداعية إلى الوحدة الإسلامية، وكثير من قادتها العرب زوار دائمون للقصر. يبدو أن وولف لا يميز بين الأخويات الصوفية التي كان لقادتها فعلًا نفوذ مؤثر في القصر، وبين جماعات الوحدة الإسلامية الصغيرة التي مثلها الأفغاني وأتباعه. ودون إقامة هذا التمييز المهم بين الفئتين على الإطلاق، يتابع وولف تقديم

خطة الأفغاني على أنها خطة بعض قادة هذه المجتمعات السرية التي تؤيد "إقامة اتحاد ضد روسيا يضم إنكلترا وتركيا وإيران وأفغانستان". يردد وولف أفكار الأفغاني كما تصورها باعتبارها أفكار تلك المجتمعات الكبيرة النافذة، فيقول إن تلك المجتمعات تنكر خلافة السلطان في السودان، الذي يجب أن يبقى دولة منفصلة وموازية للمغرب[1]. هذه تقريبًا العبارات ذاتها التي استخدمها الأفغاني في أحاديثه مع وولف وسجلها بلنت، وتُظهر أن وولف في هذه النقطة ظن أن أفكار الأفغاني تمثل آراء مجموعة إسلامية قوية ومؤثرة ينبغي أخذها بالحسبان في التسوية المصرية.

أرسل وولف إلى إنكلترا في 22 سبتمبر مذكرة تدرج أسماء المشايخ العرب المؤثرين في القصر، مستقيًا معلوماته من "سيد عربي" نافذ داخل القصر، لعله إسماعيل جودت. ويقتبس وولف آراء هذا السيد حول فوائد الجلاء البريطاني عن مصر:

> في هذه الحالة، لن يقدم العنصر الإسلامي في مصر دعمه الخاص فحسب، بل دعم مكة أيضًا، للسياسة البريطانية في الهند. ويجب على الحكومة الإنكليزية، في حال حدوث حرب بين إنكلترا وروسيا، ألا تتجاهل الحقيقة في أن العنصر المحمدي برمته في الهند وأفغانستان وآسيا الوسطى سيكون ضد إنكلترا إذا لم تغير علاقاتها مع العلماء والمشايخ في القاهرة. وفي حال حدوث مثل تلك الحرب بين إنكلترا وروسيا، قد تستطيع الأخيرة الحصول على فتوى من أحد كبار المشايخ المحمديين وتحارب بها الإنكليز من خلال العنصر المحمدي[2].

هذا بالضبط خط الأفغاني السياسي، ويشير إلى أن المعلومات لا بد أن تكون أتت إلى وولف من جودت، أو من المويلحي، وهو احتمال أقل أرجحية، كونه وصل إلى إسطنبول حديثًا. قدّم مخبر وولف هذا الرأي على أنه اعتقاد شائع بين المشايخ العرب في مواقع مهمة

1 **الخارجية**، 78/ 3822، وولف إلى سولزبري، رقم 11، القسطنطينية، 23 أغسطس 1885 (أول مجلدين عن بعثة وولف).

2 **الخارجية**، 78/ 3822، وولف إلى سولزبري، رقم 32، سري، القسطنطينية، 22 سبتمبر 1885.

في قصر السلطان. وأضاف أن من الواضح أن مخبره يناصر مسارًا سياسيًّا معينًا، لكنه هو نفسه يوافق على أهمية المشاعر العربية، مع أنه في مراحل لاحقة من المفاوضات لم يبد أي إشارة إلى احتفاظه بأي اهتمام شديد بهذه المسألة.

يظهر أن وولف بذل جهودًا للتحدث إلى جودت والمويلحي، لكن ليس هناك إشارة موثوقة إلى أنه استخدمهما كأي شيء آخر عدا مصدر معلومات. في المقطع الوحيد الذي يبدو أنه يشير فيه إلى جودت في مذكراته، يستخدمه وولف مصدرًا للمعلومات حول الإنفاق الباذخ للخديوي السابق إسماعيل ولعباس حلمي، وكلاهما كانا يحاولان الحصول على الخديوية[1].

لم تحقق بعثة وولف على أي حال جلاء القوات البريطانية عن مصر، ولا يمكن عزو فشلها من قريب أو بعيد، كما قال بلنت، إلى غياب الأفغاني. ذهب وولف مع المفوض العثماني إلى مصر بعد عقد اتفاقية بريطانية-تركية في 24 أكتوبر 1885، نصت على أن الطرفين سيرسلان مفوضين إلى مصر يرفعان تقريرين إلى حكومتيهما، اللتين تتشاوران بعد ذلك حول انسحاب بريطاني. توصل العثمانيون والبريطانيون لاحقًا إلى اتفاق مبدئي كان سيؤدي إلى انسحاب القوات البريطانية، وبيّن وولف نفسه أن بريطانيا كانت ستحتفظ بالسيطرة المالية على مصر، وعلى موقع مفضَّل هناك، وتعيد جيوشها متى ارتأت ذلك ضروريًّا. رفض السلطان في النهاية التصديق على الاتفاقية، تحت ضغوط القوى الأخرى المعادية لبريطانيا العظمى، فبقي الاحتلال قائمًا. لا يخفي وولف في مذكراته رضاه عن هذا "الفشل" لمهمته، إذ قال: "آل كل شيء لمصلحتنا في نهاية المطاف"[2]. على أرض الواقع، بدا أن تطلع بلنت والأفغاني إلى وولف وتشرشل كحلفاء في قضية التحرر الإسلامي من السيطرة والغزو الغربيين كان خياليًّا وواهمًا.

1 Sir Henry Drummond Wolff, *Rambling Recollections* (London, 1908), p. 308.

2 *Ibid.*, p. 288.

بالنسبة إلى جمال الدين، قدمت الأحداث الواردة في هذا الفصل مواد غزيرة لصنَّاع الأساطير الذين يستطيعون لمرة واحدة توصيف الدور المهم الذي لعبه الأفغاني في سياسات أوربا من فمّ سياسي غربي - بلنت. ولا بد من الاعتراف أن بلنت أعطى أسبابًا للمبالغة في تضخيم أهمية الأفغاني إلى حد بعيد في هذه الفترة. لكن من بين الدلائل المشيرة إلى مكانته الفعلية بالنسبة إلى صناع السياسة البريطانيين آنذاك حقيقة أن وزارة الخارجية لا يبدو أنها تحتفظ بسجلات من أي نوع عن نشاطات الأفغاني في لندن وباريس عام 1885، مع أنها كانت على اطلاع وثيق بالمراحل المختلفة الأخرى من نشاطاته.

كانت الأهمية الحقيقية الوحيدة لخطط عام 1885 في مسار حياة جمال الدين أنها وضعته على اتصال بالسلطان عبد الحميد الثاني، مباشرة عبر المراسلات، وبطريقة غير مباشرة عبر ما أخبره عنه جودت والمويلحي وربما منيف باشا. لكن الوثائق المتأخرة الصادرة من السلطان، والواردة أدناه، تشير إلى أن انطباعه عن الأفغاني لم يكن إيجابيًّا كلية. كان الأفغاني يطرح نفسه من جهة وكيلًا للمهدي، وفي الآن ذاته يزعم دعمه السلطان الذي عارض المهدي. في عام 1885 كان وولف للتو يقول إن السلطان اعتقد أن جمال الدين شخص يؤيد المهدي. ولا يبدو أن عرض الأفغاني بمساعدة السلطان لقي استجابة مرضية، ولو كان فعل لربما ما كان الأفغاني رفض الذهاب إلى إسطنبول عندما كان بلنت يدفع باتجاه تلك الفكرة. مع ذلك، وكما تشير رسائل المويلحي وجودت، قد يكون السلطان فكر في إمكانية الاستفادة من الأفغاني.

يشير بلنت إلى أن خيبة أمل الأفغاني ببعثة وولف أسهمت إلى حد بعيد في نشاطاته المعادية للبريطانيين في إيران وأماكن أخرى لاحقًا، لكن ذلك يبقى موضع شك. فقد أخبر أتباع الأفغاني بلنت، كما ذكر آنفًا، عن خطة جمال الدين الروسية-الفرنسية-الهندية قبل قيام بعثة وولف، ومن المحتمل أنها تضمنت تحديدًا الحرب على إنكلترا والثورة الهندية اللتين دعا إليهما الأفغاني بعد فترة قصيرة في روسيا.

من الواضح أن الأفغاني وأصدقاءه علقوا أهمية على جلاء البريطانيين عن مصر، ونظرًا إلى أن بلنت قدم صورة متفائلة عن احتمال حدوث ذلك في ظل حكومة محافظة جديدة،

ليس من المستغرب أن يكون الأفغاني علّق نشاطاته المعادية للبريطانيين آنيًا لمحاولة تحقيق الجلاء. لكن حتى أثناء ذلك، كان الأفغاني يتابع بشكل متزامن خططًا أخرى، وسرعان ما تحول إلى ميادين جديدة قد يستطيع تنفيذها فيها.

المرأة الغربية

ظهر إلى النور مؤخرًا جانب غير متوقع من حياة جمال الدين في لندن وباريس -علاقته الغرامية مع "كاثي" (دريسن)، وهي شابة ألمانية تدرج **الوثائق** رسائلها وصورها. رغم أن أصدقاء الأفغاني لاحظوا مرارًا كرهه التورط مع النساء، يبدو أن ثمة استثناء واحدًا على الأقل. اكتشفت هوما باكدامان في محفوظات الشرطة الفرنسية في باريس وثيقة تتعلق بهذه المرأة في فترة تسبق تاريخ رسائلها المتضمنة في **الوثائق**. ففي 28 أبريل 1885، ذكر ضابط شرطة أن جمال الدين (الذي كتبت عنه شرطة باريس تقريرًا قبل ذلك بعام) ترك مقر إقامته في "أوتيل دو سيزيه" نتيجة جدال مع المالك، السيد باوليني. نشب الخلاف بعد إحضار جمال الدين امرأة "أجنبية اسمها كاثرين لتنام معه". اعترض باوليني لأن المرأة حسب زعمه عميلة سرية ألمانية، وقال لكاتب التقرير إن هذه المرأة بقيت تزعج جمال الدين وتلاحقه فترة طويلة، وإنها كانت تحاول الدخول معه في "علاقة حميمية". استسلم جمال الدين لها قبل نحو خمسة أشهر، تغيّر بعدها من رجل محافظ مقتّر إلى شخص مهذار مبذر. يقول الكاتب عن "كاثرين"، ربما مرجّعًا أقوال باوليني، إنها لا بد أن تكون من أصول بروسية، رغم قولها إنها ولدت في فيينا. فيما يتعلق بالأسباب (غير القاطعة) التي جعلت باوليني يعدّها جاسوسة ألمانية، يقول الضابط: "هي مَنْ جعله [جمال الدين] يستأنف علاقته مع عدد كبير من الصحفيين الباريسيين بعد انقطاع دام فترة طويلة؛ وما يجعل السيد باوليني يعتقد أنها لاحقت السيد جمال لأسباب مشبوهة هو أنه [جمال الدين] قبيح، لا يهتم بنفسه، وفي وضع

مالي حرج جدًّا، بالإضافة إلى أنها أبرزت للمالك ولأشخاص كثر يعرفهم في مناسبات عدة رسائل وبرقيات من برلين موقعة من أحد سكرتاريي بسمارك"[1].

تتحدث أول رسالة من "كاثي" في **الوثائق**، بتاريخ 22 يوليو 1885، عن أنها ودعته للتو في باريس قبل سفره إلى لندن، وتعبر عن أملها بالانضمام إليه هناك قريبًا. الرسائل مكتوبة بلغة فرنسية ركيكة، لكن لهجة الهيام والعشق تذكّر المرء بتلامذة الأفغاني الذكور: "حبيبي دِنْ الذي كان كل شيء لكاثي التي تحبه كما لا يمكن لمخلوق في العالم أن يحبه. لو ظننت أن دِنْ سيتركني لأمد بعيد لما أردت العيش بعد الآن، لكني آمل أن أراك ثانية قريبًا، يا حبيبي يا جمال الدين، يا إلهي، يا كل شيء لي في هذا العالم... عمت مساءً يا حبيبي دِنْ، ألف قبلة من كاثيتك التي تمتلكها جسدًا وروحًا"[2]. تظهر الصورتان المرفقتان امرأة شقراء جذابة.

في رسالة ثانية من باريس، بتاريخ 2 سبتمبر 1885، تشكر "كاثي" الأفغاني لإرساله 50 فرنكًا، وتقول إنها ستصل لندن في 9 سبتمبر، بالدرجة الثالثة. وتضيف: "لكي أرى حبيبي دِنْ أسافر حتى على الدرجة السادسة".

تعود الرسالتان الأخيرتان من كاثي إلى ما بعد مغادرة جمال الدين لندن، وكلتاهما معنونتان إلى بوشهر، وجهة الأفغاني التالية. تتحدث الأولى، بتاريخ 4 يوليو 1886، عن وصول جمال الدين إلى بوشهر، وتقول إنهما افترقا منذ ثلاثة أشهر، مشيرة إلى أنه ترك لندن في بداية ربيع عام 1886، وليس كما يقول بلنت أواخر عام 1885. تطلب "كاثي" من جمال الدين رسالة طويلة تقول إنه لن ينساها، وإنه سيعود إلى أوروبا خلال سنتين، وإن بمقدورها آنذاك أن تعود معه إلى بلده. تطلب منه أيضًا أن يرسل لها المال كي تستطيع العودة إلى بلدها الآن، أو يكتب لوهبي كي يعطيه لها. تقول إنها لا تفكر إلا بجمال وتحلم به كل ليلة، وترسل له ألف قبلة، وتتمنى لو تستطيع تقبيله إياها فعليًّا. "اكتب لي سريعًا يا حبيبي

---

1 **باكدامان**، ص 339-342. تنسخ تقريري الشرطة، وقد اطلعت على الأصل في محفوظات مقر الشرطة الفرنسية في باريس.

2 **الوثائق**، اللوحتان 66-67، الصور 141-144.

دِنْ، ولا تنس حبيبتك كاثي التي تحبك وتعبدك وملكك كلية، جسدًا وروحًا". الرسالة الثانية تمزج معلومات عن هزيمة غلادستون الانتخابية بتعابير العشق والأمل بأن جمال الدين سيعود سريعًا إلى أوروبا، وتقول إن وهبي أعطاها المال للعودة[1].

يلاحظ محررا **الوثائق** أن هاتين الرسالتين الأخيرتين وجدتا مختومتين، والواضح أنهما لم تفتحا أو تقرآ[2]. وللمرء أن يتكهن بأن جمال الدين في هذه الحالة، كما في حال كثير من تلامذته الذكور، لم يبادل الهيام الموجه إليه تمامًا بالمثل. ولا يمكن للمرء إلا أن يتكهن أيضًا، نظرًا إلى عدم وجود توثيقات أخرى تشير إلى هذا الموضوع في أي مكان آخر، بمضامين تلك العلاقة بالنسبة إلى حياة الأفغاني وشخصه.

إذا كان غياب الأشهر الثلاثة التي أشارت إليها "كاثي" في رسالة 4 يوليو صحيحًا، فلا بد أن جمال الدين غادر لندن بداية ربيع عام 1886، وسافر من هناك إلى بوشهر في جنوب إيران ووصلها في مايو 1886.

---

1 المصدر السابق، ص 73، **الوثائق** 243-245، في مكتبة المجلس، طهران.

2 المصدر السابق، ص73، هامش1.

10

من إيران إلى روسيا: 1886-1889

من إيران إلى موسكو: مايو 1886–مايو 1887

هناك روايات شهود عيان كثيرة، معظمها باللغة الفارسية، حول رحلتي الأفغاني إلى إيران أعوام 1886-1887 و1889-1891. وتستكمل **الوثائق** ووثائق وزارة الخارجية البريطانية الآن تلك الروايات الفارسية المنشورة حول الرحلتين. إذا قبلنا التواريخ الواردة في رسائل "كاثي" في الفصل السابق، فالأفغاني غادر لندن في فترة مبكرة من ربيع عام 1886 ووصل ميناء بوشهر في مايو 1886.

كالمعتاد، لا يعرف المرء لماذا بالضبط يختار جمال الدين الذهاب إلى مكان معين في وقت معين. شحن أبو تراب كتب الأفغاني من مصر إلى بوشهر أواخر عام 1882، ما يشير إلى أنه حتى منذ ذلك العهد البعيد خطط للسفر إلى إيران في النهاية. ربما لم يكن ينوي البقاء عندما وصل إلى هناك من إنكلترا عام 1886، بل كان ببساطة يمر عبر بوشهر ربما لأخذ كتبه وأوراقه. تتفق الروايات الفارسية على أنه حين كان جمال الدين في بوشهر -وليس قبل ذلك- دعاه وزير الصحافة الإيراني باسم الشاه للمجيء إلى طهران. قد يكون خطط للذهاب من بوشهر مباشرة إلى روسيا، وهو تكهن اقترحته رسالة من إِفلين بارنغ (اللورد كرومر لاحقًا) محفوظة في سجلات وزارة الخارجية البريطانية ومؤرخة في أكتوبر 1886، عندما كان الأفغاني ما يزال في إيران، تقول إن بارنغ سمع من مصادر موثوقة أن الأفغاني

ذهب إلى روسيا بدعوة من الحكومة الروسية[1]. تشير رسالة بارنغ إلى أن تمديد الأفغاني إقامته قد تكون فكرة طرأت له في آخر لحظة، بناءً على دعوة من الحكومة الإيرانية تلقاها بعد وصوله إلى بوشهر. تدعم هذا التأويل إلى حد أبعد ملاحظة دقيقة عن سيرة حياة الأفغاني أبداها شخص فارسي عرف جمال الدين في روسيا، ميرزا سيد حسين خان عدالت، إذ قال: "وبعد أن تعطلت **العروة الوثقى**، اعتزم جمال الدين السفر إلى بطرسبرغ. ونظرًا إلى إلحاح اعتماد السلطنة [وزير الشاه للصحافة والنشر]، رغب ناصر الدين شاه في مقابلته..."[2].

هناك تقرير مباشر عن وصول جمال الدين إلى بوشهر على شكل رسالة إلى صحيفة **كاوه** الفارسية من ابن مضيفه هناك. يذكر الكاتب، سديد السلطنة، أن والده تعرّف على جمال الدين خلال إقامة الأخير المبكرة في بوشهر وهو في رحلته الأولى إلى الهند في خمسينيات القرن التاسع عشر، وأنه في 16 شعبان 1303/ 20 مايو 1886 وصلت إلى والده رسالة من جمال الدين، مصوّرة في **كاوه**، تعلمه بأنه في بوشهر. ذهب الوالد لفوره إلى الخان حيث كان ينزل جمال الدين وجاء به إلى البيت ليحل ضيفًا عليه. بقي الأفغاني نحو ستة أشهر في بوشهر، ساعد خلالها في تعليم كاتب الرسالة الذي كان صبيًّا آنذاك، والتقى إيرانيين آخرين كانوا في بوشهر، بمن فيهم ميرزا نصر الله (بهشتي) أصفهاني، المعروف لاحقًا باسم "ملك المتكلمين"، وهو أحد أبرز خطباء ودعاة الثورة الدستورية الإيرانية عام 1906. واحد من معارفه الآخرين كان ميرزا فرصات الدولة شيرازي الذي وصف صلته بالأفغاني في كتاب عزا فيه بقاء جمال الدين عدة أشهر في بوشهر إلى سوء صحته[3].

وصف ابن ملك المتكلمين، مهدي مالك زاده، لقاء أبيه مع جمال الدين بكلام والده المباشر. كان ملك المتكلمين عضوًا متنورًا من جماعة العلماء، وكان سرًا بابيًا من الفرع الأزلي

1 **الخارجية**، 60/ 594، بارينغ إلى إيدزلي، رقم 242، القاهرة، 23 أكتوبر 1883، سري.

2 **لطف الله**، ص 153، ملحق ميرزا سيد حسين خان عدالت، ص 98. [**عدالت في لطف الله** من الآن فصاعدًا].

3 Fursat ad-Dauleh Shirazi, *Divan-i Fursat* (Tehran, 1337/1958), p. 20.
من الآن فصاعدًا (*Divan-i Fursat*). يدّعي فرصات الدولة أن جمال الدين جاء إلى بوشهر عبر نجد في الجزيرة العربية.

الأكثر ثورية. ولد عام 1277هـ/ 1860م في أصفهان ودرس فيها الفقه والفلسفة. حسب سيرة حياته التي كتبها ابنه مالك زاده، ذهب الأب إلى مكة وهو في الحادية والعشرين من عمره، ثم سافر إلى الهند بدعوة من المسلمين المتنورين هناك، حيث قضى سنتين يدرس أفكارًا جديدة، وأسس مدرسة للإيرانيين، وكتب كتابًا لاستنهاض المسلمين. حسب ابنه أيضًا، أثارت أفكاره التحررية إسماعيليي منطقة بومباي ضده فنفاه البريطانيون من الهند. لكن بغض النظر عن حقيقة أسباب نفيه، التي ربما كان لها علاقة ببابيته السرية أو حتى بأفكار تقدمية أخرى، عاد ملك المتكلمين في تلك المرحلة إلى أصفهان عن طريق بوشهر حيث اجتمع بالأفغاني عام 1886 [1].

يقتبس مالك زاده مباشرة كلام أبيه عن الاجتماع مع جمال الدين: "يقول ملك المتكلمين إنه قابل الأفغاني أول مرة في بوشهر وصارا صديقين، وتابعا المراسلات بينهما حتى وفاة الأفغاني. غيّر ملك المتكلمين خططه السابقة لمغادرة بوشهر وقرر البقاء فيها طوال أشهر إقامة الأفغاني، كما قال، للاستفادة من معرفته وحكمته وشجاعته. وصف ملك المتكلمين معتقدات الأفغاني الإصلاحية الداعية إلى الوحدة الإسلامية، أما التعاليم التحررية والدستورية المنسوبة إلى الأفغاني في بوشهر فقدمها بتفصيل أكبر فرصت الدولة شيرازي[2].

حسب سديد السلطنة، وكان ما يزال طفلاً آنذاك، درّسه الأفغاني العلوم التقليدية والحديثة، بما فيها الجغرافيا وحياة نابليون، وقال إن برقية من اعتماد السلطنة وصلت في شهر أغسطس 1886 تدعو جمال الدين إلى طهران باسم الشاه، وفيها مبلغ كبير، 1000 تومان، مرسل من الحكومة. وسافر جمال الدين في الشهر ذاته من بوشهر إلى طهران عبر شيراز.

---

1 Mahdi Malikzadeh, *Tarikh-i inqilab-i mashrutiyyat-i Iran*, Vol. I (Tehran, 1328 / 1949), p. 198.

2 Mahdi Malikzadeh, *Tarikh-i inqilab-i mashrutiyyat-i Iran*, Vol. I (Tehran, 1238 / 1949–50), p. 198.

تشير المصادر الفارسية إلى أن الشاه أراد لقاء جمال الدين بتشجيع من وزيره للصحافة والنشر، اعتماد السلطنة، وفوضه إصدار دعوة إليه للمجيء إلى طهران[1]. ليست دعوة الشاه مدعاة استغراب شديد، على اعتبار أن الوزير ربما قدمه على أنه مثقف كبير ومدافع عن الدول الإسلامية ضد التعديات الأجنبية. لكن قصص الأفغاني اللاحقة التي رددها تلامذته الناطقين بالعربية عن أن الشاه أراد تعيينه رئيس وزراء، أو كان ينوي تكليفه ببعض المهام الجليلة، ليس لها توثيق مستقل. ربما لم يكن تلامذة الأفغاني العرب على علم بحقيقة أن السلطة الحكومية آنذاك كانت مركزة بيد الوزير الأكبر، أمين السلطان، الذي كان يحظى بثقة الشاه المطلقة، ولم يكن موقعه قد اهتز بعد بفعل المعارضة المؤثرة. رغم أن مذكرات اعتماد السلطنة تشير إلى أن الشاه أبدى اهتمامًا إيجابيًّا بالأفغاني بداية، فليس ثمة دليل على أي خطة لمنحه منصبًا رسميًّا.

غادر جمال الدين بوشهر في أغسطس 1886، وفي طريقه إلى طهران قضى بضعة أيام في شيراز، ثم أمضى اثنين وعشرين يومًا في أصفهان، حيث قابل الأمير ظل السلطان، أكبر وأقوى أبناء ناصر الدين شاه وحاكم معظم مناطق الجنوب. أقام الأفغاني عند أحد أصدقاء ظل السلطان، "حاجي سيّاح"[2]، وهو واحد من ملاك الأراضي المحليين، سافر بكثرة عبر العالم فلقب بهذا الاسم، ويبدو أنه التقى جمال الدين في مصر وتراسلا حول موضوع **العروة الوثقى**[3]. اعتبر حاجي سيّاح نفسه محدّثًا، وله بعض التعاملات مع الليبراليين والثوريين،

1 *Ibid.*, pp. 191–192m and *Divani-i Fursat*, pp. 20–27.

2 اعتماد السلطنة في **الوثائق**، ص: 149؛
Abbas Mirza Mulk Ara, *Sharh-i hal-i Abbas Mirza Mulk Ara* (مذكرات أحد أشقاء ناصر الدين شاه), ed. Abd al-Husain Nava-i (Tehran, 1325 / 1946–47), p. 111.
يشار إليه من الآن فصاعدًا باسم (Mulk Ara).

3 **الوثائق**، ص 112، القسم 12، رقم 1، نسخ رسالة من حاجي أبو القاسم إلى أمين الضرب، 25 صفر / 23 نوفمبر 1886.

Hajji Sayyah, pp. 270–290.

مع أن البعض اعتقد أنه يعمل أساسًا لتمكين ظل السلطان من وراثة عرش أبيه[1]. فرغم أنه أكبر الأمراء، لم يكن ظل السلطان ولي العهد بسبب أصول أمه المتواضعة، ولعل حاجي سيّاح هو من قدم جمال الدين له.

رغم سمعته المبررة كطاغية وحاكم مستبد وجشع، اجتذب ظل السلطان آمال بعض المحدّثين الذين تمنوا أن يفوز بالعرش بعد موت أبيه. بنى ظل السلطان في أصفهان جيشًا حديثًا إلى حد ما، لا نظير له في باقي البلاد، وعلى عكس أبيه، فضَّل التعليم الغربي، على الأقل لأفراد أسرته، واستقطب حكمه القوي بعض مَنْ كان همهم الأساس منع سقوط إيران فريسة الاحتلال الأجنبي. احتفظ ظل السلطان بعلاقات ودية مع بعض الإصلاحيين أمثال حاجي سيّاح وغيره، وكان في بلاطه لبعض الوقت بعض الإصلاحيين الراديكاليين والبابيين الأزليين السريين، أمثال ميرزا آقا خان كرماني والشيخ أحمد روحي اللذين أصبحا أعضاء بارزين في حلقة جمال الدين في إسطنبول لاحقًا. بعد سنوات من إقامته في بلاطه، اقترح ميرزا آقا خان في إحدى رسائله على المصلح الفارسي ملكم خان أن يعمل من خلال ظل السلطان، وقد حاول ملكم خان فعل ذلك من خلال مراسلته[2]. قد يكون جمال الدين تعامل مع ظل السلطان على هذه الخلفية، محاولًا الوصول إلى منصب رفيع ومن ثمّ تطبيق سياساته التحديثية إذا خلف ظل السلطان أباه. تتحدث بعض المصادر الفارسية عن اتفاقية بين الرجلين، ويبدو أن ثمة دليل على أن ظل السلطان أعطى جمال الدين بعض المال. لكن

---

1 راجع التحقيق مع ميرزا رضا بعد اغتيال ناصر الدين شاه، وترد ترجمته في:
E. G. Browne, *The Persian Revolution 1905-1909* (Cambridge, 1910), p. 74:
"س: يبدو أن حاجي سياح كان الأكثر أهمية بين الأشخاص ذوي السمعة السيئة الذين تعاطفوا معك وحرضوك في تلك الفترة المبكرة [1891]، أليس كذلك؟
ج : لا، حاجي سيّاح أناني متردد: لم يقدم لي قط أي مساعدة أو خدمة، رغم أنه استفاد من الفرصة لتعكير المياه كي يصطاد السمك لظل السلطان. فكرته أن هذا الأمير قد يصبح ملكًا، وأمين الدولة رئيس الوزراء، وأنه هو نفسه قد يركم بعض الثروة، مع أنه كان يملك ما قيمته نحو ستة عشر ألف تومان من الأراضي والممتلكات في منطقة محلات. حصل من ظل السلطان آنذاك على ثلاثة آلاف تومان، اسميًا لجمال الدين، لكنه أعطاه تسعمئة تومان فقط واحتفظ بالباقي لنفسه".

2 Correspondence of Malkum Khan in Bibliotheque Nationale, Supplement Persan, no. 1996, Mirza A.qa Khan Kirmani, letter no. 82; and letters of Malkum to Zill as-Sultan.

الروايات الأخرى عن أنه موّل رحلة جمال الدين إلى موسكو عام 1887 غير موثَّقة حتى الآن، مع أن **الوثائق** تثبت أن جمال الدين تلقى المال في موسكو من راعيه في طهران، حاجي محمد حسن أمين الضرب[1].

كان أمين الضرب تاجرًا ثريًّا جاءت أمواله جزئيًّا من سك النقد الفارسي وضرب العملة المعدنية المخفَّضة، وكان تابعًا للوزير الأول، أمين السلطان. يبدو أن حاجي سيّاح وصل جمال الدين من أصفهان مع حاجي محمد حسن أمين الضرب الذي تحدّر من المدينة ذاتها. هناك رسالة في **الوثائق** إلى أمين الضرب من أحد أصدقائه في أصفهان، تذكر أن جمال الدين يريد الذهاب إلى طهران بعد إقامته الحالية في أصفهان، وتقول إن حاجي سيَّاح يريد من أمين الضرب تحضير منزل له هناك. تظهر وثائق أخرى أن اعتماد السلطنة كان يتوقع أن يكون مضيف الأفغاني في طهران، ولا يبدو واضحًا سبب الترتيبات الجديدة لإقامة الأفغاني مع أمين الضرب[2]. أدى التغيير إلى بعض الصعوبات، ليس فقط من حيث إغضاب اعتماد السلطنة، بل التسبب ببعض الفوضى أيضًا. هناك رسالة غير مؤرخة من جمال الدين، مرسلة من مقام شاه زاده عبد العظيم خارج طهران، إلى أمين الضرب تقول إنه تقرر في أصفهان أن أمين الضرب وافق على إعطائه منزلًا، وأن جمال الدين الآن لا يعرف ما إذا تم الحصول على المنزل أو أين مكانه، وأنه بانتظار إجابة[3]. برغم هذه الفوضى المؤقتة، استضاف أمين الضرب الأفغاني خلال إقامته في طهران أواخر عام 1886 وطوال عام 1887، بالإضافة إلى رحلته اللاحقة في 1889-1890. لا يتضح سبب تفضيل الأفغاني هذه الضيافة على ضيافة الوزير المعجب به والأكثر أهمية. ولعله أراد السكن مع صديق وليس مع سياسي ينافس الوزير الأول أمين السلطان.

---

1 راجع الهامش 9 أعلاه؛

Kaveh, II, 3 (1921), 8 n. 5;

عدالت في لطف الله، ص 98؛ **الوثائق**، الصور 179-181.

2 **الوثائق**، ص 112، يناقش حاجي سياح تغيير مضيف الأفغاني، ص290.

3 **الوثائق**، الصورة 167.

تحوي الوثائق الروايات الأكثر مباشرة عن إقامة جمال الدين في طهران عامي 1886-1887، خاصة المقاطع من مذكرات اعتماد السلطنة التي ادعى فيها أنه يناصر الأفكار الليبرالية الحديثة، مع أن بعض المحدّثين كان لهم رأي سلبي فيه[1]. كتب اعتماد السلطنة في 28 ديسمبر 1886 أنه ذهب للقاء جمال الدين أول مرة في بيت أمين الضرب. وبعد إطرائه معارف جمال الدين وعلمه والقول إنه جاء من بوشهر بدعوة منه، ذكر اعتماد السلطنة أنه رغم أن جمال الدين يوقع اسمه بـ"الأفغاني"، إلا أنه يقول الآن إنه جاء من بلدة سعد آباد (Sa'adabad) قرب همذان. ثم يصف اعتماد السلطنة مقر إقامة الأفغاني بأنه صغير جدًّا، لكن مهما ألحّ على الأفغاني بأن ينزل ضيفًا في بيته كان الأفغاني يرفض بإصرار.

يروي اعتماد السلطنة أنه في اليوم التالي كان يقوم بترجماته المعتادة (كان يترجم للشاه شفهيًّا مقاطع من الصحف الأوربية) حين سأله الشاه إن كان قابل جمال الدين. أجاب أن نعم، التقاه في اليوم السابق، وامتدحه وتحدث عنه بإعجاب. قال الشاه إنه طلب من أمين الضرب حاجي محمد حسن أن يأتي به للقائه. استاء اعتماد السلطنة؛ لأن جمال الدين جاء من بوشهر بجهوده وبدعوة منه، وكتب أنه تبادل عدة برقيات مع جمال الدين حول الزيارة، والآن بعد أن حضر أراد الشاه إطراء أمين السلطان بأن يقوم حاجي محمد حسن (عميل أمين السلطان) بإحضار الأفغاني إليه. يشير كلام اعتماد السلطنة اللاحق إلى أن وجود جمال الدين وتقديمه للشاه كانا شأنًا ذا أهمية إلى حد ما في البلاط: "عندما دخلت بيت القهوة، كان هناك مجموعة من أولئك المهرجين الذين كانوا سعداء في دخيلتهم بأن حاجي قدم السيد جمال الدين ولم أكن أنا من أحضره... عدت إلى البيت وكتبت عريضة شديدة اللهجة

---

1 يقول محمد قزويني في ملاحظة واردة في كتاب براون (Browne, *op. cit.*, p. 405)، والقاضي القزويني دقيق عادة في آرائه: " رغم أن السيد جمال الدين على ما يبدو كان يقدر اعتماد السلطنة عاليًا، رأى آخرون أنه أفّاق ونذل وجاهل وأمي ودعيّ. لم يكن يعرف حتى كيف يهجئ على نحو لائق، والأعمال المنشورة باسمه كتبها له تحت الإكراه رجال علم مدفوعون بالخوف من حقده وخبثه". تبدو تهمة الأمية، بالنظر إلى مذكرات اعتماد السلطنة، مبالغًا فيها، وقد دافعت عنه ضد مثل هذه التهم وأظهرته مصلحًا مخلصًا سيرة حياة واردة في كتاب خان مالك ساساني:

Khan Malik Sasani, *Siyasat-garan-i daureh-yi Qajar* (Tehran, 1338/1960).

للشاه أطلب فيها الإذن بزيارة العتبات[1] [في النجف وكربلاء، وكان ذلك الطلب يشير إلى امتعاض صاحبه].

هناك روايات شهود عيان فارسيين آخرين عن إقامة الأفغاني في طهران. كتب أخو ناصر الدين شاه، عباس ميرزا مُلْك آرا، في مذكراته أن اعتماد السلطنة المسؤول عن صحيفة إيران (الرسمية) والذي يكتب تاريخ إيران، قال للشاه إن وجود جمال الدين ضروري لكتابة التاريخ وللصحيفة. أبرق اعتماد السلطنة يدعو جمال الدين إلى طهران بتفويض من الشاه. ويقول ملك آرا إنه في جلسته الأولى مع الشاه، قال جمال الدين إنه مثل "سيف حاد" بيدي الشاه، وطلب من الشاه ألا يبقيه كليلًا خاملًا بل يعطيه أعمالًا مهمة، مقترحًا استخدام قوته ضد الحكومات الأجنبية. خاف الشاه ونفر من أسلوب كلامه ولم يمنحه مثولًا ثانيًا أمامه. يتابع ملك آرا بأنه قيل لأمين الضرب إن جمال الدين "ينبغي ألا يظهر كثيرًا في العلن، لكن أهل طهران ذهبوا جماعات للقائه، وكان كل من وصله نَفَسُهُ وكلامه صار ساعيًا إلى الحرية. تكلم الأفغاني على نحو حسن لدرجة أن كل من سمعه ورآه يخطب في حشد بات مفتونًا به"[2]. كرر الأفغاني هذه الصورة المثيرة نفسيًا، بأنه سيف قاطع بيد الزعيم، للسلطان عبد الحميد لاحقًا في إسطنبول في تسعينيات القرن التاسع عشر.

يتابع ملك آرا فيتحدث عن الأسباب التي دفعت جمال الدين إلى مغادرة إيران عام 1887، ويعزو ذلك الترحيل القسري إلى تدخل الوزير البريطاني المفوض الذي بقي يحمل ضغينة ضد جمال الدين بسبب الثورة المصرية. في الحقيقة، لا تظهر الوثائق البريطانية لعامي

---

1 **الوثائق**، ص 149، مقتطفات من المذكرات.

2 Mulk Ara, p. 112.

يذكر لطف الله أن جمال الدين قال للشاه أيضًا عندما سأله ما يريد: "أريد شيئين: أذنا صاغية تسمع ما أقوله، وإرادة قوية تأمر بإجراء ما سمعته" (ص 23). ويقول لاحقًا (ص 80-81) عندما تعجب الشاه من أن جمال الدين استطاع القيام بكل تلك الإنجازات بمفرده: "لا تنظر إلى وحدتي وصغر جسمي، فإني أستطيع أن أطمس جبل دوماند العظيم هذا بقبضة يدي الصغيرة". وأبدى سعادته "لأن عاهل إيران قد استيقظ من سباته العميق وأخذ يفكر في تعمير البلاد"، بعد أن انتقده شخصيًا "على كل العيوب... ومنها أن الشاه له ثمانون زوجة لكل منها كثير من الخدم، وينفق على كمالياتهم ما يعادل نفقات المملكة". (إضافة م).

1886-1887 معرفة بجمال الدين قبل ذهابه إلى روسيا، لكن ذلك ينبغي ألا يضعف مصداقية ملاحظات ملك آرا الباقية؛ لأن أمين السلطان الذي فبرك مرارًا روايات تبرر أفعاله قد يكون ابتدع قصة التدخل البريطاني، أو قد يكون الشاه نفسه ابتدعها. لكن يبدو أن جمال الدين ذاته أنحى باللائمة أيضًا على البريطانيين[1]. يظهر كذلك أن ملك آرا يقف على أرض أكثر صلابة حين يقول إن الشاه أخبر أمين الضرب، على اعتبار أنه هو -الشاه- من دعا جمال الدين، فمن غير اللائق أن يطرد الرجل مباشرة، وطلب منه إقناع الأفغاني بأن من الأفضل له السفر إلى الخارج. لذلك أخذه أمين الضرب إلى مازندران، بحجة تفقد أعماله، ومن هناك ذهب جمال الدين إلى موسكو[2]، وكلا الرحلتين تمت في أبريل ومايو 1887.

يتبين للتو بوضوح كافٍ من رواية ملك آرا المقتضبة أن الشاه لم يكن بحاجة إلى تشجيع البريطانيين للتشكيك بجمال الدين فقد قطع علاقاته معه سريعًا جدًّا. ويبدو بعد القطيعة أن جمال الدين بدأ يؤثر في أهل طهران باتجاه الإصلاح. كان الشاه معاديًا جدًّا لأي نوع من الإصلاح أو "الغربنة"، تحديدًا في سنواته الأخيرة، ويرجح جدًّا أن تأثير جمال الدين في هذا الاتجاه أثار حفيظته وقلقه. قد يكون تضايق أيضًا من انخراط جمال الدين في هجومه المعهود على القوى الأجنبية، خاصة البريطانيين، الذين كان الشاه وأمين السلطان يحاولان البقاء على وفاق معهم.

قدم ناظم الإسلام كرماني في العقد الأول من القرن العشرين رواية موجزة أخرى عن الزيارة الإيرانية عامي 1886-1887. يقول كرماني إنه حصل على معلوماته من حاجي سيّاح، وآقا (محمد) طباطبائي (وهو مجتهد ليبرالي من طهران عرف جمال الدين شخصيًّا، وابن سيد صادق طباطبائي الذي ادعى الأفغاني أنه أثّر فيه عندما كان صبيًّا)، وآخرين عرفوا الأفغاني عن قرب. يقول كرماني إنه حين ذاع خبر وجود جمال الدين في بوشهر، أرسل له أصدقاؤه وأنصاره برقيات ورسائل يطلبون منه البقاء في إيران، بما أن الشاه دعاه

---

1 عدالت في لطف الله، ص 98.

2 *Ibid.*, p. 112.

إلى طهران وأكرمه إلى أبعد الحدود. اجتمع به رجال العلم والحكم، وعمل سرًّا وعلانية لاستنهاض همم الإيرانيين. تحت قيادة جمال الدين، حسب كرماني، "تشكلت الجمعيات سرية وتكشفت الأسرار الخفية"[1]. يتحدث كرماني أيضًا عن أن جمال الدين أفحم بعض العلماء في الجدال الديني، ويبدو أن هذه القصة تدعم التكهن بأن الخطر الكامن في تأثير جمال الدين ونفوذه هما ما قلب الشاه ضده.

تأتي أكثر الصور حميمية عن جمال الدين في طهران من ابن أمين الضرب، الحاجي محمد حسين آقا، الذي كان صبيًّا مراهقًا عندما أقام جمال الدين معهم عامي 1886–1887. يتحدث محمد حسين بشيء من التفصيل عن مساعدة الأفغاني له في تعلم العربية، ويقول إن والده كنَّ احترامًا دينيًّا استثنائيًّا للأفغاني. ويتابع عن أسباب نفي الأفغاني بعد رحلة 1886–1887 قائلًا: "أخيرًا، بعد فترة من استقبال الراحل أبي جمال الدين وأخذه لمقابلة ناصر الدين شاه، غضب الشاه من حديثهما وأمر الراحل أبي بوجوب نفي السيد". ونظرًا إلى أن أمين الضرب كان ذاهبًا للإشراف على مناجم الحديد في مازندران قرب بحر قزوين، طلب إذن الشاه في أخذ الأفغاني معه إلى مازندران بشرف، كونه ضيفه، ومن هناك يذهبان معًا إلى روسيا حيث يخبره حقيقة الوضع. وافق الشاه، وتم الأمر على ذلك النحو[2]. لا تختلف هذه الرواية عن رواية ملك آرا إلا في أن اقتراح القيام بزيارة ودية وغير رسمية جاء من أمين الضرب وليس من الشاه.

تؤكد مراسلات تلك الفترة التي أعيد نشرها في **الوثائق** وَلَهَ أمين الضرب بجمال الدين، وهو رد فعل بات متكررًا ومألوفًا الآن. على سبيل المثال، كتب أمين الضرب في رسالة إلى أخيه خلال إقامة جمال الدين عنده: "وحق إمام الزمان... لقد جعل الله قسمتي اليوم أحسن من قسمة أي سلطان. فسعادة مجتهد العصر وفريد الزمان، حاجي سيد جمال الدين، الملقب بالأفغاني، الذي حرر جريدة **العروة الوثقى** في أوربا، والمعروف بأنه حنفي في الدين، يقيم

1 Nazim al-Islam Kirmani, *Tarikh-i bidari-yi Iraniyan* (2nd ed.; Tehran, 1945–46), pp. 61–62.

2 مذكرات أعيد طبعها في **الوثائق**، ص 142–143.

معي في البيت. كل الكمالات الروحية والجسدية تجتمع في هذا الشخص العظيم، وهو يولي اهتمامًا خاصًّا بآقا حسين [الابن الذي اقتبست مذكراته أعلاه]"[1]. وهناك رسائل أخرى من أمين الضرب بلهجة مشابهة أو حتى أكثر ولهًا.

التقى جمال الدين ميرزا محمد رضا كرماني، صانع العباءات الذي صار أحد أكثر أتباع الأفغاني إخلاصًا، خلال إقامته مع أمين الضرب عامي 1886-1887. قيل إن الأفغاني طلب من أمين الضرب رجلاً موثوقًا لخدمته الشخصية، ويبدو أن أمين الضرب اختار ميرزا رضا الذي كان يعمل لديه وفرزه لخدمة الأفغاني. لا بد أن الأفغاني أقام صلاته الإيرانية المهمة الأخرى خلال هذه الرحلة، مع أنه من غير الواضح أي الناس التقاهم في هذه الفترة وأيهم خلال فترة إقامته اللاحقة والأطول أمدًا.

لازم جمال الدين في طهران أيضًا ابن أخته ميرزا لطف الله، الذي فشل سابقًا في رؤية خاله. لم يره جمال الدين منذ زيارته الوجيزة لأسد أباد عام 1865 حين كان لطف الله ما زال طفلًا. حسب حاجي سيّاح، أخبره الأفغاني حال وصوله إلى أصفهان أن له أختًا في أسد أباد وأن لها ولدين. كتب حاجي سيّاح لابن الأخت الأكبر، ميرزا شريف، يعلمه بوصول جمال الدين، وبعد أن غادر جمال الدين أصفهان، وصل ميرزا لطف الله إلى هناك، متكبدًا عناء تغيير وجهة سفره للقاء خاله بلا طائل. لكنه استطاع الاجتماع به في طهران، إذ أخبره حاجي سيّاح بمكان وجوده وأبرق إلى جمال الدين بأن ابن أخته قادم إليه[2].

تظهر **الوثائق** أن جمال الدين لم يرسل أخبارًا لأسرته في أسد أباد منذ غادر إيران عام 1866، إلى حين صدور **العروة الوثقى** عام 1884، حيث أرسل لهم نسخًا منها، ما استدعى رسائل من ابني أخت الأفغاني. كتب أكبرهم، ميرزا شريف، عام 1884 بأن أخاه مصمم على الانضمام إلى الأفغاني في باريس، وأن على جمال الدين الكتابة له وثنيه عن عزمه، وهو ما فعله. تعبّر رسائل لطف الله نفسه عن ولهٍ كليّ بالأفغاني، وتصف سنوات بحثه الطويلة

---

1 *Ibid.*, pp. 116-117.

2 **لطف الله**، ص 40. **حاجي سيّاح**، ص291-293.

للعثور عليه. يرجو لطف الله الانضمام إلى خاله في باريس ويعبّر عن خيبة أمله حين وصلت رسالة جمال الدين المثبطة، لكنه أطاعه. كتب لطف الله أنه قبل سنتين أو ثلاث (أي نحو عام 1882)، سأل الشاه أبرز رجالات منطقة أسد أباد، سليمان خان [أفشر] عن جمال الدين قائلًا: "من هذا السيد الأسد أبادي؟" وكتب سليمان خان لابنه يطلب منه البحث عن جمال الدين وخلفيته، وأطاع الابن أباه. ربما لهذا السبب طلب ابنا الأخت كلاهما من الأفغاني كتابة شيء ضد الدين البهائي، الذي قالا إنه ينتشر بسرعة في إيران. هناك رسالة أخرى من لطف الله بعد سنة، موجهة على ما يبدو لأبي تراب، تقول إنه لم يسمع شيئًا عن خاله منذ رسالة جمال الدين الأولى، ويطلب معلومات عنه[1]. للمرء أن يتخيل مدى فرحة لطف الله أخيرًا بالذهاب إلى طهران لرؤية خاله المعبود، لكن ليس ثمة دليل بأن جمال الدين نفسه بذل أي جهد في هذه الرحلة لرؤية بقية أفراد أسرته. كان والداه قد توفيا، لكن إحدى أخواته على الأقل كانت على قيد الحياة، بالإضافة إلى أبناء عمومته وابني أخته.

أملى الأفغاني في طهران عدة مقالات، بعضها لم يكتمل، على لطف الله وعلى الفتى حسين، ابن أمين الضرب. يبدو أن بعض هذه المقالات كانت تمارين ترجمة عربية لحسين، ويُشَك في أن أيًّا منها كان معدًّا للنشر. لكن بعد عقود من وفاة الأفغاني نشرها ابن لطف الله، صفات الله الأسد أبادي، مع مقالات جمال الدين الهندية، في نسخة طهران من **مقالات جمالية**. أكثر المقالات التي أملاها في إيران إثارة للاهتمام "طفل رضيع"، حيث يعبر الأفغاني عن تشاؤمه العميق حيال الأهواء والمنزلقات الكثيرة التي تضلل معظم الناس في العالم. يهاجم جمال الدين تحديدًا الطموح الشخصي والطمع والرياء. وفي مقال قصير جدًّا، "اللذائذ نفسية الإنسان"، يهاجم الأفغاني الأنانية التي تحرك معظمهم، ويقول إن السعادة الحقيقية لا يمكن أن تتحقق إلا عندما يعيش كل الناس في أوضاع لائقة. مقال آخر من هذه المقالات

---

1 **الوثائق**، رقم 84-95؛ ص 53-83.

الموجزة، "حول العجب والكِبرَ"، موجه ضد الكبرياء والتفاخر غير المبررين لدى الشرقيين[1]. بقية المقالات الإيرانية أقل أهمية، ولا يوازي أي منها مقالاته المنشورة سابقًا والتي ناقشتها الفصول السابقة.

يظهر تحليل متبصر لرحلة جمال الدين إلى طهران عامي 1886-1887 في مذكرات رجل من الواضح أنه قابله في هذه الرحلة، أمين الدولة وزير البريد الليبرالي والمؤثر. يقول إن أمين الضرب (الذي كان أمين الدولة يكرهه) ينجذب إلى الأشخاص ذوي السمعة الدينية بسبب مخاوفه الناجمة عن عدم أمانته الشخصية، ما دفعه إلى إعطاء جمال الدين المال والمديح تعويضًا عن ذلك. يؤكد أمين الدولة أنه اتضح بعد مجيء جمال الدين أنه من أسد أباد في إيران، ويقول إن الشاه استاء من الأفغاني لحديثه عن الحاجة إلى الإصلاح وحكم القانون. يلاحظ أمين الدولة أن معرفة جمال الدين تعتمد أساسًا على ذاكرة قوية للمصادر العامة، مثل الصحف والخطب، أكثر منها على العمق الفكري، لكنه في بلد جاهل مثل إيران بدا مثل "ينبوع معرفة". تحدث الأفغاني صراحة لأصدقائه عن الحاجة إلى الإصلاح ووعّاهم بالأفكار الجديدة، فوصلت الأخبار إلى الشاه الذي أمر أمين الضرب بأخذه خارج إيران.

---

1 **مقالات جمالية**، صفات الله جمالي الأسد أبادي (طهران، 1312/ 1944-34)، ص 1، 53-74، 149-151. تحوي هذه الطبعة، بالإضافة إلى ثماني مقالات هندية، تسعة مقالات أخرى، اثنتان منها شذرات غير مكتملة. يقول صفات الله (P. 163 n. 2) إن تاريخ المقالات قد يرجع إلى رحلة الأفغاني الأولى (1886-87) أو الثانية (1889-90) إلى طهران. يشير استخدام بعض هذه المقالات كتمارين ترجمة للفتى حسين (**الوثائق**، ص91) أنها كتبت خلال زيارة 1886-87. إحدى المقالات، "لماذا ضعف الإسلام"، غير محددة من حيث وقت ولغة الأصل المنشور، ويقول صفات الله إنه حصل عليها من العددين 2 و3 من مجلة تصدر في طهران اسمها تذكّر. للاطلاع على ملخصات جميع مقالات الأفغاني الفارسية، انظر: **باكدامان**، ص 213-224. وتترجم "لماذا ضعف الإسلام" في الصفحات 268-274.

عبّر الشاه بوضوح عن رغبته بأن يغادر جمال الدين البلاد، بغض النظر عن الآلية الدقيقة لفعل ذلك. لكن الرسائل المتبادلة بين الشاه وجمال الدين، التي أعاد صفات الله نشرها وتبدو أصلية، تشير إلى أنهما افترقا على ود[1].

كتب أمين الضرب رسالة إلى أحد معارفه في 26 أبريل 1887 حول رحلة جمال الدين إلى روسيا، وقال إنه بعد أن يذهب لتفقد مناجمه (في مازندران) سوف يبقى في المنطقة لبعض الوقت لينهي بعض الأعمال، في حين يسافر الأفغاني أولًا إلى باكو، ثم إلى تبليسي لمدة أسبوع تقريبًا، ثم إلى موسكو لعشرة أيام أو خمسة عشر يومًا، ويذهب من هناك إلى بطرسبورغ لخمسة أو ستة أشهر، وبعد ذلك إلى باريس. حسب حسن سيد تقي زاده، كان الأفغاني ضيف شخص اسمه علي كاشي في فلاديكافاز (عاصمة أوسيتيا الشمالية حاليًا)، وعندما انضم إليه أمين الضرب الذي سافر معه إلى موسكو أقاما لأسبوعين في منزل آقا ميرزا نعمة الله أصفهاني، الذي أصبح لاحقًا القنصل الإيراني في موسكو. (الإقامة معًا في موسكو كانت في شهر مايو 1887). يقول تقي زاده، كما تقول الروايات الفارسية والبريطانية، إن جمال الدين دُعي إلى موسكو من قبل كاتكوف، الدعائي القومي الروسي المتعصب ورئيس تحرير صحيفة **موسكو غازيت**[2].

كتب أمين الضرب من موسكو إلى راعيه، الوزير الأول أمين السلطان، يخبره أن جمال الدين استقبل بحفاوة حيثما حل في القوقاز، وأطرى جمال الدين كثيرًا[3]. لا يمكن التأكد مما إذا كانت الرسالة تشير إلى أن أمين السلطان، الذي عادى جمال الدين لاحقًا، لم يكن طور تلك العداوة بعد، أم إنها كتبت بطلب من جمال الدين لمحاولة التغلب على العداوة القائمة.

---

1 الرسائل مترجمة من:
Sifatallah, *Asnad*, pp. 51–52, in Pakdaman, p. 127. *Khatirat-i siyasi-yi Mirza Ali Khan-i Amin ad-Dauleh*, ed. Hafez Farman–Farman (Tehran, 1962), p. 128.

2 **الوثائق**، ص116؛ **عدالت في لطف الله**، ص99.
Kahveh, II, 3 (1921).

3 **الوثائق**، ص 120.

تظهر **الوثائق** أن أمين الضرب ترك الأفغاني فعلًا بعد هذه الإقامة القصيرة في موسكو كي يذهب إلى أوربا الغربية، وأنهما تابعا مراسلاتهما، وأن أمين الضرب بقي يرسل المال إلى جمال الدين خلال سنواته في موسكو. هدفت الرحلة الغربية إلى ترتيب بناء شبكة سكك حديدية شمال إيران، وطلب أمين الضرب من جمال الدين مناقشة المسألة مع الروس[1].

التقارير البريطانية عن نشاطات الأفغاني عامي 1886-1887

توفر وثائق وزارة الخارجية البريطانية وحكومة الهند بعض التفاصيل حول نشاطات الأفغاني في روسيا خلال الأشهر الأولى من إقامته عام 1887، وتظهر أيضًا درجة الاهتمام الفعلية -وليس الأسطورية- التي أعطاها له البريطانيون عامي 1886و1887.

يبين التقرير الذي كتبه قسم اللصوص وقطاع الطرق[2] في حكومة الهند عام 1895 عن حياة جمال الدين معرفة دقيقة بأماكن وجوده منذ عام 1886، رغم أنه لا يقدم لائحة بمصادر معلوماته. نجد مثلًا: "الأخبار التالية عنه [جمال الدين] كانت عام 1886، حين ذهب إلى طهران وفي طريقه إلى هناك توقف في بوشهر وشيراز وأصفهان. وجد إيران ساخنة جدًّا لأفكاره المتقدمة وأجبر على مغادرتها، حيث تابع طريقه إلى روسيا وانضم إلى داليب سينغ وكاتكوف في موسكو"[3]. رغم هذا التقرير الدقيق عن الحقائق من الهند، لا يبدو أن وزارة الخارجية البريطانية كانت على علم بإقامة جمال الدين الطويلة في إيران عامي 1886-1887. على عكس ما تقوله بعض الروايات، لم يكن البريطانيون يتتبعون تحركات جمال الدين بدقة متناهية، فوزارة الخارجية كانت تعتقد خطأً أن جمال الدين ذهب مباشرة

1 انظر أدناه في الفصل الحالي؛ **الوثائق**، ص 120، والرسائل المصورة المدرجة في صفحة 93؛ **باكدامان**، ص 128.

2 تحول "قسم اللصوص وقطاع الطرق" عام 1904 إلى "قسم الاستخبارات الجنائية المركزي" في حكومة الهند البريطانية. (م).

3 **الخارجية**، 60/ 495، مذكرة من المشرف العام على قسم اللصوص وقطاع الطرق، حول جمال الدين، مكتب الهند، 6 مارس 1896، سري، ص 183.

إلى روسيا من بوشهر عام 1886، ويمكن عزو سوء الفهم إلى خطة الأفغاني الأصلية. لهذا وجهت وزارة الخارجية البريطانية استفساراتها حول نشاطات الأفغاني عام 1886 وبداية عام 1887 إلى سفيرها في بطرسبورغ، مع أن جمال الدين كان في إيران آنذاك.

في 23 أكتوبر 1886، حين كان جمال الدين ما يزال في إيران، أرسل إفلين بارنغ (اللورد كرومر لاحقًا) تقريرًا سريًّا من القاهرة:

> أتشرف بإبلاغكم أن حامد علا، ابن جمال علا، القاضي المولود في الهند والذي جاء إلى مصر أثناء بعثة اللورد نورثبروك لدراسة وضع الإدارة القضائية المصرية، كان مسافرًا على متن السفينة التي جاءت بي إلى مصر، وأعتقد أنه من واجبي إعلام سعادتكم سيدي اللورد بأني عرفت من حامد علا أن جلال [كذا] الدين، الشخص المعروف جيدًا لديكم، والذي كان يقيم في باريس، ذهب مؤخرًا إلى بطرسبورغ حيث يُعتقد أنه دُعي بأمر من الحكومة الروسية.
>
> إن عداء جلال الدين لإنكلترا معروف على نطاق واسع، وكان أكثر من مرة موضوع إفادات مرسلة من هذا البلد في السنوات القليلة الماضية؛ لذلك أقترح أنه قد يكون من المفيد أن يعرف السير ر. موريير [السفير البريطاني في روسيا] بوجود هذا الرجل في سنت بطرسبورغ[1].

أرسلت وزارة الخارجية البريطانية نسخة من البرقية إلى موريير، مع ملاحظة إضافية في 2 مارس 1887، حين كان الأفغاني في الحقيقة ما يزال في إيران: "... عليَّ إبلاغكم الآن، حسب معلومات تلقيناها من مصدر خاص، أنه [جمال الدين] منح منصبًا في إحدى مقاطعات تركستان. وعليَّ أن أطلب من سعادتك كتابة تقرير لي إذا تنامى لمعرفتكم أي

1 **الخارجية**، 60/ 594، بارينغ إلى إدزلي، رقم 424، القاهرة، 23 أكتوبر 1886، سري.

تأكيد لهذه الإشاعة"[1]. رغم أن الأفغاني لم يكن حتى في روسيا، ومنحه مثل هذا المنصب في كل الأحوال كان بعيد الاحتمال، قد يكون الأفغاني في الحقيقة سعى للحصول على مثل ذلك المنصب من الحكومة الروسية. يؤكد ذلك خان مالك ساساني، مستشهدًا بصحيفة قفقاسيا يوم 7 مايو 1896 (ربما في مقال يتعلق باغتيال ناصر الدين شاه الذي حدث للتو). يقول ساساني بعد ملاحظته أن أحد أهداف الأفغاني في روسيا كان دفع القادة الروس لتفضيل ظل السلطان: "حاول [جمال الدين] الحصول على منصب من الحكومة الروسية في آسيا الوسطى كي يروج للوحدة الإسلامية، لكنه لم ينجح"[2].

أثار مورير مسألة جمال الدين مع وزير الخارجية الروسي دو غيرس في 21 مارس 1887، إثر تلقيه برقية ثانية من وزارة الخارجية البريطانية. بعد شكره غيرس على إجاباته الصريحة عن تساؤلات تتعلق بالمطالب بالعرش السيخي، المهراجا داليب سينغ (الذي دعاه كاتكوف أيضًا إلى روسيا). يتابع مورير:

> وجدت المناسبة مواتية لأسأل سعادته عن جلال الدين [كذا] المشار إليه في برقية سيادة اللورد...
>
> قلت إن هذا الشخص مغامر عربي حرر لبعض الوقت صحيفة عربية في باريس، تتضمن أعنف الهجمات على حكومة صاحبة الجلالة، ويعترف أنه على علاقة حميمية بالمهدي وبالقادة الدينيين الإسلاميين المختلفين، ويُعتقد أنه سعى بأفضل ما في وسعه لإثارة السخط على الإدارة البريطانية في الهند. وصلنا تقرير قبل بعض الوقت بأنه غادر باريس إلى روسيا، وتسري شائعات، قد يكون هو مروجها، بأنه حصل على منصب في الإدارة الروسية في تركستان.

---

1 انظر أدناه إلى مصدر هذه المعلومات:
الخارجية، سولزبري (؟) إلى مورير، رقم 66، 2 مارس 1887، سري، مسودة.

2 ساساني مقتبسًا صحيفة **القفقاس**:
Sasani, *op. cit.*, p. 191, no. 3, citing the newspaper *Qafqaz*, May 7, 1896.

أجاب السيد دو غيرس بأنه لا يتذكر مطلقًا سماع اسم جلال الدين، لكنه يستطيع التأكيد بأنه لم يجر تعيين أي عربي في أي منصب في تركستان الروسية. ولي أن أضيف قناعتي بأن منح مثل هذا المنصب لا يتسق إطلاقًا مع التقاليد والأعراف الروسية الرسمية[1].

على اعتبار أن موريير ذكر اسم وجنسية جمال الدين خطأً، ونظرًا إلى أن الأخير لم يكن حتى في روسيا بعد، للمرء أن يفترض أن ادعاء غيرس بالجهل حول الموضوع كان حقيقيًا كلية.

بعد وصول جمال الدين إلى موسكو في شهر مايو، أرسل موريير في 20 يوليو 1887 ترجمة لمقطع في صحيفة كاتكوف، **موسكو غازيت**، يعلن وصول جمال الدين. قال موريير أيضًا إنه أمر نائب القنصل البريطاني في موسكو بتقصي أسباب وجود جمال الدين هناك. تقول الفقرة المترجمة من **موسكو غازيت**:

> تعلن صحيفة **موسكو غازيت** في 1 و13 يوليو 1887 عن وجود الشيخ الأفغاني جمال الدين في موسكو. ولد جمال الدين في كابول وأمضى عدة سنوات في تركيا، ونفي من هناك إلى مصر، حيث أقام 18 سنة وأدّى دورًا نشطًا في الانتفاضة العربية. ذهب بعد ذلك إلى باريس، ويبدو الآن أنه يقيم في موسكو. يُزعم أن الشيخ صرّح بأن الغرض من زيارته روسيا تعريف نفسه بالبلاد التي يعتمد عليها وحدها 60.000.000 مسلم هندي، ويتمنون أن تقدم لهم الحماية، وتحررهم من النير الإنكليزي البغيض[2].

ويؤيد هذا الكلام ما ذكرته مصادر أخرى حول خطة إقامة تحالف روسي ضد البريطانيين لصالح مسلمي الهند.

---

1 **الخارجية**، 60/ 594، موريير إلى سولزبري، رقم 91، سنت بطرسبورغ، 21 مارس 1887.

2 المصدر السابق، الترجمة مرفقة في: موريير إلى سولزبري، رقم 253، سنت بطرسبورغ، 20 يوليو 1887، سري.

ترد أول معلومات بريطانية مهمة عن نشاطات جمال الدين في روسيا في تقرير من نائب القنصل البريطاني في موسكو في 23 يوليو 1887. ونظرًا إلى أن التقرير يشير إلى داليب سينغ الذي تعاون معه الأفغاني بعد فترة قصيرة، يجدر إعطاء بعض المعلومات عن خلفية هذا الرجل. حسب قدوري:

> اجتذب كاتكوف إلى موسكو شخصية أخرى تحمل ضغينة ضد البريطانيين، وتعاون معه الأفغاني في مشاريعهما المعادية لبريطانيا. هذا الشخص هو المهراجا داليب سينغ (1838–1893)، آخر حكام مملكة البنجاب السيخية، والابن الأصغر لرانجيت سينغ، القائد السيخي الشهير، الذي لم يتجاوز عمره سنة واحدة حين توفي والده. أدت صراعات مدمرة بين أخوته وبين قادة السيخ إلى فترة حكمه القصيرة قبل أن يطيح به البريطانيون في لاهور عام 1849. منح داليب تقاعدًا سخيًّا واستقر في نهاية المطاف في مزرعة في مدينة سفوك، بعد أن اعتنق المسيحية وتزوج ابنة عبد حبشي ومصرفي ألماني التقاه في ميتم بروتستانتي مشيخاني في القاهرة. بدأ خصام داليب مع حكومة الهند في أواسط الثمانينيات من القرن التاسع عشر، حيث طالب باستعادة عرشه وحاول الذهاب إلى الهند، لكنه أوقف في عدن حيث تخلى عن المسيحية وعاد إلى الدين السيخي، ثم رجع إلى باريس وظهر في موسكو عام 1887 بدعوة من كاتكوف، وأعلن عن خططه لإشعال انتفاضة سيخية والإنهاء السريع للحكم البريطاني في الهند. تعاون داليب سينغ مع الأفغاني في إصدار بيانات مشتركة منذ اجتماعهما في موسكو، موقعه باسم "الهيئة التنفيذية لجمعية التحرير الهندية"، ومطبوعة وموزعة بمساعدة الجماعات الجمهورية الآيرلندية في باريس[1].

عرف البريطانيون بوجود داليب سينغ ونشاطاته في روسيا قبل معرفتهم بالأفغاني، وبتفصيل أكثر. ونظرًا إلى أن كاتكوف دعاهما إلى روسيا، وكان كلاهما يعمل على إثارة

---

1 قدوري، **الأفغاني**، ص 56–57.

انتفاضة في الهند، من الطبيعي أن يفترض البريطانيون ارتباطهما قبل ظهور أي دليل على ذلك. انتقل موريير لتوه بسهولة من موضوع داليب سينغ إلى موضوع الأفغاني في مقابلته مع غيرس، وحاول نائب القنصل البريطاني في موسكو اكتشاف الصلة بين الاثنين في تقريره بتاريخ 23 يوليو، فكتب إلى موريير:

> عرفت بظهور جمال الدين في هذه المدينة أولًا من صحيفة **موسكو غازيت** يوم 1 يوليو (حسب التقويم الروسي القديم)، التي تضمنت مقالًا بعنوان "الشيخ الأفغاني في موسكو" قدم سيرة حياته وذكر أنه وصل هنا من إيران.
>
> شككت لفوري بأن له علاقة من نوع ما مع المهراجا داليب سينغ، وبدأت على الفور تحرياتي لكنني لم أستطع معرفة الكثير حول جمال الدين حتى البارحة، حين اكتشفت أنه يقيم في "فندق رويال" وهو فندق من الدرجة الثالثة في موسكو.
>
> تحققت منذئذ أنه وصل هنا نحو العاشر من مايو (التقويم الجديد) مع وزير المالية الفارسي معين المُلْك، وحوالي أربعة أو خمسة إيرانيين آخرين أقاموا جميعًا في "فندق سلاف"، لكن فقط لليلة واحدة، ثم انتقل الوزير للإقامة في منزل القنصل الإيراني العام، وذهب الآخرون للإقامة مع أبناء وطنهم.
>
> غادر الوزير وكادر موظفيه موسكو سريعًا إلى بلجيكا، وجهتهم الأصلية، بغرض دراسة السكك الحديدية وتشغيل مهندسين بلجيكيين في إنشاء خط سكك حديدية في إيران[1].

تتضمن المراسلات الموجزة أدناه بين الأفغاني وأمين الضرب إشارات إلى هذه الخطة لبناء خط حديدي. ونظرًا إلى أن كتاب سيرة الأفغاني وجمال الدين نفسه لا يذكرون شيئًا عن مغزى وصوله إلى موسكو برفقة وزير المالية الإيراني، يبدو من المنطقي الافتراض أن

---

1 **الخارجية**، 60/ 594، هورنستيد إلى موريير، موسكو، 23 يوليو 1887؛ في موريير إلى سولزبري، رقم 257، سنت بطرسبورغ، 26 يوليو 1887.

وصولهما معًا قد لا يكون سوى نتيجة الصلات بين أمين الضرب ووزير المالية. من المعروف أيضًا أن أمين الضرب غادر روسيا إلى أوربا، وعلى اعتبار أن مراسلاته تظهر اشتراكه في مسألة الخط الحديدي، يبدو كذلك منطقيًّا أن تعاملات وزير المالية الإيراني كانت بالأحرى مع أمين الضرب وليس مع الأفغاني. موقع أمين الضرب كتاجر ثري جدًّا، ومالك خط حديدي صناعي صغير، ومشرف على سك العملة الفارسية، يجعله مرافقًا منطقيًّا لوزير المالية في مثل هذه البعثة، سيما وأنه كان أيضًا واحدًا من قلة من الإيرانيين يروجون بفاعلية لبناء السكك الحديدية في إيران.

كما يتلاءم شخص الأفغاني تمامًا مع اهتمامه ببناء سكك حديدية في إيران وبأشكال التحديث الاقتصادي الأخرى، طالما أنها لا تتضمن تنازلات للأجانب. تدعم هذا الاهتمام بالتقانة الحديثة الملاحظات الواردة في تقرير نائب القنصل البريطاني:

> لا أستطيع تقديم بيان بما فعله الأفغاني من يوم مغادرته "فندق سلاف" حتى نحو شهر من إقامته في "فندق رويال".
>
> لكن يبدو منذ إقامته في هذا الفندق أنه لم يستقبل زائرين آخرين سوى تجار إيرانيين يعيشون في موسكو.
>
> زار الأفغاني يوميًّا مصنعًا ما في موسكو وجوارها، بصحبة بعض هؤلاء، ويبدو أن غرضه الوحيد دراسة المصانع والصناعات الروسية.
>
> يقضي معظم أمسياته في فندقه، يضيّف أصدقاءه على مستوى متواضع جدًّا...
>
> يحمل جواز سفر إيرانيًّا (مكتوبًا بالفرنسية) يوسم فيه باسم آقا شيخ جمال الدين.

هناك صورة في الوثائق لهذا الجواز الذي يدرج الأفغاني على نحو صحيح مواطنًا فارسيًّا[1]. يخلص القنصل إلى الاستنتاج بعد ملاحظته إقامة الأفغاني في إنكلترا عام 1885:

> اتخذ داليب سينغ منزلًا ريفيًّا قرب موسكو مقرًّا له، ولذلك لم تعد تتاح لي فرصة مراقبة تحركاته، وأشعر بالتحفظ نوعًا ما في الحديث عنها، لكن لا تتوفر لي أدنى إشارة عن أي صلة بين الراجا والآقا الشيخ، أو عن أنهما التقيا قط. أسمع أن الراجا يتوعد كثيرًا، إذ قال للقنصل الألماني إنه خلال الثلاث سنوات القادمة لن يمكنه إيجاد رجل إنكليزي واحد في عموم الهند.
>
> لسوء حظ داليب سينغ، أُخرج السيد كاتكوف من ساحة القتال [كونه توفي]. ولا يتوقع إظهاره أي قدرة قتالية مجددًا.

رغم استنتاجات نائب القنصل السلبية حول صلات جمال الدين وداليب سينغ آنذاك، فقد تطورت تلك الصلات فعلًا خلال إقامة جمال الدين في روسيا، وعرفت حكومة الهند بجهودهما المشتركة للترويج لانتفاضة في الهند. في عام 1887، عندما كان الأفغاني في روسيا، أعربت حكومة الهند عن قلقها الشديد من نشاطاته، التي لم تتضمن إصدار بيانات مشتركة مع داليب سينغ فحسب، بل أيضًا تهجمات مختلفة على بريطانيا العظمى في الصحف الروسية. هناك في الحقيقة توثيقات هندية عنه في هذه الفترة تفوق بكثير ما جُمع عنه خلال إقامته في الهند بين أعوام 1879و1882. فكرت حكومة الهند بإصدار إعلان يحذر من جمال الدين، لكنها على ما يبدو عدلت عن رأيها[2]. ورغم انزعاجها منه، ليس ثمة إشارة موثقة باتخاذ الحكومة البريطانية أو حكومة الهند أي إجراء ضد جمال الدين حين كان في إيران أو روسيا. لكن "المراسلات السياسية والسرية" لحكومة الهند تتضمن إشارات عدة إلى الأفغاني عام 1887، جراء نشاطاته المعادية لبريطانيا في روسيا. يحوي أحد الملفات مقتطفًا

---

1 عرف البعض خلال حياة جمال الدين أنه يستخدم جواز سفر وسمات دخول فارسية -الأمر الذي يعتبر إشارة إلى مولده الفارسي. هناك صورتان لاثنين منهما في **الوثائق**، الصورتان 149-150.

2 Great Britain, Commonwealth Relations Office, Government of India, Foreign Department, *Political and Secret Demi-Official Correspondence*, 1887–1888, vol. 2, Note of E. Neal. Sept. 6, 1887, enclosing letter on Jamal ad-Din from Sir West Ridgeway.

من مقال في صحيفة بريطانيا لا يذكر اسمها، ربما **التايمز**، مؤرخة في 2 أغسطس 1887 في بطرسبورغ، يذكر وجود جمال الدين في موسكو. صرح الأفغاني لمراسل صحيفة **موسكو غازيت** أن ثورة الغلزانيين[1] في أفغانستان كانت نتاج كراهية الأفغان لإنكلترا. قال أيضًا إن البريطانيين ارتكبوا مجازر بحق أعدائهم في الحملة الأفغانية الأخيرة[2].

كذلك تحوي ملفات حكومة الهند نسخة من برقية أرسلها مورير، مرفقة بترجمة مقالين كتبهما الأفغاني عام 1887 في صحيفتين روسيتين. تظهر رسالة كتبها الأفغاني في صحيفة **نوفيه فيرميا** [New Times] بتاريخ 20 أغسطس (1 سبتمبر بالتقويم الحديث) 1887، ينتقد فيها الحكومة الفارسية لمساعدتها البريطانيين في محاولة اعتقال أيوب خان، وهو مقاوم أفغاني معاد لبريطانيا هرب إلى إيران. يقول الأفغاني إنه إذا سلم الفرس أيوب خان للبريطانيين فسيعتبر الرأي العام الفارسي ذلك علامة ضعف روسي، وإنه إذا عاد أيوب خان إلى أفغانستان فسيلتف حوله الشعب الأفغاني ويحارب الإنكليز الذين يكرههم. سوف يحاول الإنكليز من ثمّ الاستيلاء على أفغانستان، كما فعلوا في مصر، وفي النهاية سوف ينجحون. لذلك ينبغي لروسيا ألا تقف موقف المتفرج.

تظهر مقابلة مع جمال الدين في صحيفة **نوفيه فيرميا** بتاريخ 15 أغسطس (27 أغسطس حسب التقويم الحديث) يعبّر فيها عن دهشته من أن روسيا سمحت بوساطة إنكليزية في مسألة ترسيم الحدود الروسية–الأفغانية. فذلك سيؤدي بالتأكيد إلى تنامي النفوذ البريطاني في أفغانستان، في حين أن البريطانيين في الهند يخشون روسيا ويحاولون تشتيت انتباهها إلى أماكن أخرى في العالم. يظهر البريطانيون دائمًا كمستشارين أولًا، ثم يصبحون أسياد المنطقة، بحيث تقع حتى دول كبيرة مثل تركيا وإيران في حبائلهم. يقول الأفغاني إن الشاه تلقى مؤخرًا هدايا من لندن ودعوات ووعودًا مغرية بالحماية والتعاون، ما يدفعه إلى تقديم

1 أو الغلجانيين، وهم قبيلة بشتوية كبيرة تقطن المناطق الواقعة بين قندهار وغزنة في أفغانستان (م).

2 *PSHC*, vol. 96 (1887), file 831.

تنازلات مهمة للبريطانيين[1]. وقد أسهمت مثل هذه الانتقادات للشاه في الصحف الروسية في تنفير الشاه ووزيره الأول من الأفغاني.

كتب هندي مسلم اسمه عزيز الدين تقريرًا عن جمال الدين إلى حكومة الهند البريطانية في 3 أكتوبر 1887، وشكّل أساس التقرير الذي وضعه قسم اللصوص وقطاع الطرق عنه في عام 1895. يتضمن التقرير الأسبق حصرًا تصريح عزيز الدين التالي: "في العام الماضي، بينما كنت في بورما، علمت أنه [جمال الدين] ذهب إلى موسكو بطلب من الحكومة الروسية، وأنه سوف يُستخدم للقيام بأعمال سياسية في تركستان الروسية. علمت من المصدر نفسه في الرسالة قبل الأخيرة أنه غادر موسكو الآن، وأنه بعد لقائه القيصر في سنت بطرسبورغ سوف يذهب إلى تركستان الروسية. [جمال الدين] صديق مقرب من داليب سينغ الذي يتوقع منه قدرًا كبيرًا من المساعدة"[2]. هنا أيضًا للمرء أن يتكهن بأن عزيز الدين كان المصدر الأساس لسوء فهم وزارة الخارجية البريطانية عام 1886 حول وجود جمال الدين ونشاطاته في روسيا.

يذكر موريير في تقاريره جمال الدين مرة أخرى فقط خلال رحلته في روسيا، قرب بداية إقامته في بطرسبورغ في 27 أغسطس 1887. يروي موريير هذه المرة نقاشًا طويلًا حول مواضيع مختلفة مع شاكر باشا، السفير العثماني في روسيا. وبعد تناول الموضوعات الأهم، ذكر السفير العثماني أنه

> تلقى أخبارًا عن وجود جمال الدين في بطرسبورغ، وبدا عارفًا تمامًا بسوابقه. انتابه الفضول للتأكد من ماهية هذا الشيخ الأديب، فأرسل شخصًا سريًّا لسبر أغواره والقول إنه من اللائق، كونه مسلمًا، زيارة ممثل خليفة المسلمين.

---

1 مقتطفات مترجمة في المصدر نفسه:

Ibid., vol. 97, file 938.

2 *Ibid.*, vol. 98, file 1111.

يرد تقرير إضافي من عزيز الدين في:

Government of India, Foreign Department, *Secret Internal Proceedings*, May, 1888, no. 41.

تلقى السفير إجابة مهذبة مفادها أن جمال الدين يعترف كلية بمقام السلطان خليفة للمسلمين، لكن له أسبابه السياسية الخاصة في عدم زيارة السفير التركي. قال شاكر الذي يبدو واضحًا أنه وضع جمال الدين تحت رقابة لصيقة إنه جاء إلى بطرسبورغ بعد وفاة كاتكوف، الذي اجتذبه إلى موسكو أصلًا، آملًا أن تتلقاه الحكومة الروسية بالترحاب. لكن أمله خاب إلى أبعد الحدود جراء فشل جهوده في لقاء موظفين رسميين تجاهلوه على نحو ملحوظ، باستثناء واحد وهو أمر يدعو للاستغراب، السيد بوبيدونوستزاو [بوبيدونوستزيف]، مقرر المجمع المقدس (السنودس)، الذي زاره وأجرى معه لقاءً مطولًا[1].

عندما وصلت نسخة من هذه البرقية إلى حكومة الهند، أضيفت إليها الملاحظة التفسيرية التالية: "السيد بوبيدونوستزيف، مراقب السنودس المقدس، هو معلم القيصر الخاص ويقال إنه يمارس تأثيرًا عظيمًا على عقل تلميذه الإمبراطوري. يُعرف عنه أيضًا أنه عضو بارز في حزب كاتكوف"[2]. لعل النقطة الأخيرة تفسر نجاح جمال الدين في الاجتماع ببوبيدونوستزيف في وقت أبكر من لقائه مسؤولين آخرين في الحكومة الروسية.

يبدو أن موريير ووزارة الخارجية البريطانية توقفا عن الاهتمام بشأن جمال الدين في هذه الفترة، إذ ليس ثمة تقارير أخرى من أي نوع في الفترة المتبقية من إقامة جمال الدين في موسكو. وحدها حكومة الهند احتفظت بشيء من قلقها وبقيت على ما يبدو تجمع معلومات عنه، لكن لا بد أن ذلك لم يعد مهمًّا بما يكفي لبثه إلى وزارة الخارجية البريطانية. تشير المعلومات التي تلقتها حكومة الهند أن تأثير جمال الدين ازداد إلى حدٍ ما في الدوائر الروسية العليا بعد خيبات أمله المبكرة التي ذكرها السفير التركي. ويضيف تقرير قسم اللصوص وقطاع الطرق تحديدًا المعلومة التالية إلى المعلومات الواردة في رسالة وزارة الخارجية عن سيرة جمال الدين ونشاطاته في روسيا:

---

1 **الخارجية**، 60/ 594، موريير إلى سولزبري، رقم 299، سنت بطرسبورغ، 27 أغسطس 1887.

2 *PSHC*, Vol. 97 (1887), file 930, Minute on Morier despatch.

> ... تابع [جمال الدين] طريقه إلى روسيا وانضم إلى داليب سينغ وكاتكوف في موسكو.
>
> ترك انطباعًا جيدًا جدًّا في المجتمع الروسي، كونه متحدثًا بارعًا، وسرعان ما صار ينظر إليه على أنه رجل عظيم، وطغى تمامًا على داليب سينغ. أدى ذلك إلى نزاع بينهما نتجت عنه قطيعة تامة. أظهر جمال الدين بعد ذلك للسلطات الروسية حقيقة داليب سينغ، وعندما سأله السيد دو غيرس حول نفوذ المهراجا في الهند أجاب بأن "داليب سينغ ليس معه حتى كلب يؤيده في الهند، وأن الجيل الصاعد لا يعرف شيئًا عنه". يُذكر أيضًا أن جمال الدين على صلة بالجماعة الإسلامية، وقد حاول خلال إقامته في روسيا إصدار صحيفة عربية-فارسية تعمل لمصلحة الحكومة الروسية[1].

لأن تقرير قسم اللصوص وقطاع الطرق لا يذكر مصادره، يصعب تقييم التصريح الأخير الذي لا توثيق له في أي مكان آخر، مع أنه ليس غريبًا على الأفغاني أن تكون خطرت له مثل تلك الفكرة. يعتمد التقرير على معلومات أحدث من إفادتي مورير الأسبق عهدًا، وينزع إلى تأكيد التقارير الأخرى حول صلات جمال الدين بشخصيات روسية مهمة، بمن فيهم غيرس وآخرون. ونظرًا إلى أن تقريري مورير جاءا في الأشهر القليلة الأولى من إقامة جمال الدين في موسكو وبطرسبورغ، فإن استنتاجاته السلبية حول صلات جمال الدين لا تنسحب بالضرورة على الفترة اللاحقة.

جمال الدين في روسيا 1887-1889 (المصادر الفارسية والعربية)

تأتي الرواية المباشرة الأكمل عن إقامة جمال الدين في روسيا، منذ بداية ربيع عام 1887 وحتى نهاية عام 1889، من ميرزا سيد حسين خان عدالت الذي صار صديق الأفغاني ومترجمه في بطرسبورغ. قال عدالت موجزًا إقامة السنتين برمتهما:

---

1 الخارجية، 60/ 94، "مذكرة... بخصوص جمال الدين"، مكتب الهند، 6 مارس 1896، ص183.

... بدأت صداقة السيد مع "كاتكوف" -الذي كان من الصحفيين الروس البارزين، والصديق الحميم لإمبراطور روسيا -إبان إقامته في باريس.

وكانت دعوة "كاتكوف" هذا من الأسباب القوية لسفر السيد إلى روسيا.

ولكن المنية عاجلت "كاتكوف" حينما وصل السيد إلى بلاد الروس، فاضطر إلى العمل وحده في المشروع الذي كان ينوي القيام به هناك.

... كان السيد في هذه الظروف يعمل على تهيئة الوسائل لإثارة الحرب بين الروس والإنجليز، حتى تتهيأ الفرصة له للقيام بمهمته [تحقيق ثورة في الهند].

لكن الروس كانوا غير راغبين في خوض معركة أخرى؛ لأنهم كانوا قد انتهوا وشيكًا من حربهم مع العثمانيين فكانت حالتهم المالية في اضطراب شديد.

وقد تقابل السيد جمال الدين عدة مرات مع زينويف مدير وزارة الخارجية الروسية، ولكن المدير المذكور لم يبد أي مساعدة للأخذ بآرائه.

[وهذا نص عبارة السيد جمال الدين عند مقابلته لزنويف: "كل ما أرميه إلى الهواء، يقع كالقطة فوق الأرض، أي على يديه ورجليه"].

ثم إنه أراد أن يقابل الإمبراطور بصورة رسمية، لأن هذا كان حسب ما يرى دليلًا على التدخل في شئون الهند.

ولكن الإمبراطور لم يوافقه على ذلك، ورأى أن تكون المقابلة بصورة سرية. ولذلك لم تتسن له إلا مقابلة الملكة؛ لأن مقابلة الإمبراطور السرية كانت بلا جدوى. فيئس جمال الدين من تنفيذ خطته في روسيا.

وفي أثناء هذه الأحوال اختلت شئون الأمير "ظل السلطان" ولم يستطع -نتيجة لذلك -أن يمد السيد بالمال، فأخذ نشاط السيد في الفتور تدريجيًّا.

وسافر ناصر الدين شاه في هذه الأثناء إلى روسيا ليذهب منها إلى باريس، بغية حضور الاحتفالات لقيام الجمهورية بفرنسا[1].

تقدم **الوثائق** بعض التفاصيل ذات الصلة حول إقامة جمال الدين في موسكو وبطرسبورغ قبل رحلة الشاه عام 1889 إلى أوربا الغربية عبر بطرسبورغ وخلالها، إذ تتضمن عدة رسائل كتبها الأفغاني إلى أمين الضرب من موسكو وبطرسبورغ. تثير هذه الرسائل الاهتمام بالدرجة الأولى بسبب نبرة العتب والفوقية الأخلاقية والدينية التي يتبناها جمال الدين ويبدو أن أمين الضرب يتقبلها بوضوح. يتعلق كثير من هذه الرسائل باتهامات مالية وجهها أمين الضرب إلى ميرزا نعمة الله، عميله في موسكو وعلى ما يبدو الشخص نفسه الذي أسمته صحيفة **كاوه** مضيفهم في موسكو. قد تكون هذه الاتهامات طالت الأفغاني الذي يتبنى في كل الأحوال نبرة غضب أخلاقي ورع، ويهدد أمين الضرب بانتقام إلهي إن استمر في متابعة

---

1 **عدالت في لطف الله**، ص 154-156. هناك بعض الاختلافات بين ترجمة صادق نشأت وعبد المنعم حسنين للنص الفارسي إلى العربية، وترجمة كيدي للنص نفسه إلى الإنكليزية (ص 293) وهو على النحو التالي:

"بدأت علاقات سيد جمال الدين مع كاتكوف، وهو رئيس تحرير صحيفة روسية شهير وصديق مقرب للقيصر، خلال إقامته في باريس. وكان أحد أسباب زيارة السيد روسيا دعوة كاتكوف، لكنه بمجرد دخوله روسيا توفي كاتكوف واضطر السيد أن يذهب بمفرده إلى بتروغراد لإنجاز مهمته.

... أراد السيد في هذه الفترة التشجيع على قيام حرب بين روسيا وإنكلترا كي يخلق الفرصة لقيام ثورة [في الهند]. لكن الروس الذين خرجوا لتوهم من حرب مع العثمانيين ويواجهون مصاعب مالية، لم يكونوا مستعدين لأي حرب جديدة.

تحدث جمال الدين مرارًا مع زينوفيف [رئيس قسم آسيا في وزارة الخارجية الروسية]... لكن الأخير لم يبد أي دعم لخطته. (التعبير الدقيق الذي استخدمه السيد حول زينوفيف كان "كلما قذفته عاليًا في الهواء هبط مثل قط على قدميه").

سعى جمال الدين بعد ذلك للاجتماع بالقيصر، لأنه عرف صلة هذه المسألة الوثيقة بشؤون الهند، لكن القيصر كان على استعداد للقائه بشكل شخصي فقط. لذلك لم يجر إلا اجتماع واحد مع الإمبراطورة، لأن الاجتماع الخاص مع القيصر كان لا جدوى منه. فقد جمال الدين الأمل في تنفيذ خطته في روسيا، وفي الفترة ذاتها اختلت أمور ظل السلطان فلم يعد يستطيع إرسال المال للسيد. لذلك بقي جمال الدين شيئًا فشيئًا بلا هدف إلى حين مجيء ناصر الدين شاه إلى روسيا في طريقه إلى باريس للاحتفال بقيام الجمهورية [الفرنسية عام1889]". (م).

القضية. يتبدى من هذه الرسائل أيضًا أن الأفغاني بقي في موسكو حتى منتصف أغسطس 1887، فإحداها مؤرخة في 20 يوليو، وأخرى في 14 أغسطس[1]، ويستخدم الأفغاني في هذه الرسائل التأريخ المسيحي وليس الإسلامي.

بعد أن يلوم أمين الضرب على إخلاله بوعد قطعه في موسكو، ربما يتعلق بميرزا نعمة الله، يذكر جمال الدين في نهاية أول تلك الرسائل: "قابلت كاتكوف، وكان سعيدًا جدًّا، وقطع على نفسه وعدًا بتأمين لقاء لي مع القيصر، وسأذهب بعد عدة أيام. نشرت صحف موسكو وبطرسبورغ سيرة حياتي، وظهرت أيضًا في صحف باريس عبر إرسالها برقيًّا"[2]. هذا يؤكد أمل جمال الدين، الذي ذكره عدالت، بأن يساعده كاتكوف في لقاء القيصر، مع أن ليس بوسع المرء التأكد من أن الالتزام بتقديمه إلى القيصر كان جازمًا على نحو ما يذكره جمال الدين. تقول رسالة في 14 أغسطس أن الأفغاني سيغادر غدًا [إلى بطرسبورغ]، ويجيب عن شكاوى أمين الضرب بحدوث مشكلات غير محددة. يقول الأفغاني إذا كان شخص في منصب رفيع منشأ تلك المشكلات، فإنه سوف يدمر ذلك الرجل بقوة إلهية[3].

يرجع تاريخ أول الرسائل التسع من بطرسبورغ إلى عدة أشهر سابقة، 9 فبراير 1888، وترد على بعض اتهامات أمين الضرب بأن الأفغاني كان يكذب، أو يتحدث إليه عبر إشارات وتلميحات لم يفهمها. يرفض الأفغاني هذه الأفكار بغضب، ويتهم أمين الضرب أيضًا بسوء التصرف، نتيجة المخاوف والشكوك والأوهام الفارغة. الإشارة غير محددة، لكنه يأتي على ذكر المسألة المالية لميرزا نعمة الله ثانية. هذه الرسالة، ورسالة أخرى من بطرسبورغ مؤرخة في 30 أبريل، مليئتان بمواعظ متقنة الصياغة تستخدم اصطلاحات ومفاهيم فلسفية إسلامية حول كيف ينبغي عليه إصلاح سلوكه وضبطه. تنتهي رسالة 30

1 رسائل مدرجة في **الوثائق**، ص 93؛ الصور 168-171.

2 المصدر نفسه، ص 168-169.

3 المصدر نفسه، ص 168-169.

أبريل بهذه الأسطر: "الإجابة عن سعادة أمين السلطان مرفقة برسالتي إليك على عنوانك في طهران. إن طلب صداقتي فأبلغه تحياتي"[1].

كذلك تتضمن **الوثائق** أو تلخص هذه المراسلات من أمين الضرب إلى الأفغاني في فترة بطرسبورغ هذه. وتعلمنا تلك المراسلات أن ميرزا نعمة الله، وكيل أمين الضرب في موسكو، اتهم بتزوير الحسابات. في رده على رسالة جمال الدين بتاريخ 30 أبريل، كتب أمين الضرب في 4 يونيو واصفًا بتفصيل أكبر وضع حسابات نعمة الله، ومضيفًا في نهاية الرسالة: "أما بالنسبة إلى وضع ميرزا محمد رضا فقد كان هناك الكثير، وما يزال هناك الكثير، يقال حول هذا الشخص الذي لا شيء فيه سوى الخداع والاحتيال... أعوذ بالله من مثل ذلك النوع من الرجال"[2]. هذه الإشارة إلى رجل جعلته أعماله ضد الحكومة الإيرانية بين عامي 1891 و1896 أحد أخلص أتباع جمال الدين الثوريين، وهي واحدة من عدة إشارات إلى أن أمين الضرب لم تكن لديه أدنى فكرة عن الجزء الأكثر سرية وثورية لتعاليم جمال الدين المتعلقة بإيران. يشتكي أمين الضرب من ميرزا رضا مجددًا في رسالة لاحقة إلى جمال الدين، لكن الأفغاني يدافع عنه بقوله إن الزمن الحاضر هو العصر الذي يسبق نهاية العالم، ويتسم بانحلال وفساد أولئك الذين يلبسون لبوس المسلمين. ثم يتابع بطلب قرض بـ5.000 روبل[3]. تقدم رسائل كثيرة من أمين الضرب مبالغ كبيرة تدفع للأفغاني، وهناك أيضًا بعض النقاشات حول بناء السكك الحديدية الذي بادر أمين الضرب إلى إنشائها في إيران ويحاول هنا الترويج لها[4].

يبدو أنه في إجابة عن إحدى تلك النقاط المتعلقة ببناء سكة الحديد، كتب جمال الدين في 3 نوفمبر ردًّا يقول في نهايته: "أما بالنسبة إلى موضوع سكة الحديد، فيقول السفير في

---

1 المصدر نفسه، ص176. الرسالتان في الصور 172-176.

2 المصدر نفسه، ص 121-122.

3 المصدر نفسه، الصور 177-179.

4 المصدر نفسه، ص 122-124. المبالغ الكبيرة التي أعطاها أمين الضرب لجمال الدين مدرجة في: **باكداامان**، ص 130.

بطرسبورغ إن حاجي أمين [الضرب] لم يشتر لها شيئًا بعد، وإن وزير الداخلية الروسي تحقق من هذا الأمر من بلجيكا، وتفاجأت كثيرًا"[1]. من الواضح أن الإشارة إلى رحلة أمين الضرب إلى أوربا الغربية بشأن واحد من عدة عروض فاشلة شارك فيها بعض الروس لبناء السكك الحديدية الإيرانية. وقد يكون جمال الدين عمل في هذا السياق وسيطًا بين أمين الضرب وأشخاص في الحكومة الروسية.

تُثار مسألة المراسلات مع أمين السلطان، التي ذكرها جمال الدين في رسالة 30 أبريل من بطرسبورغ، مجددًا أواخر نوفمبر في رسالة من أمين الضرب إلى أحد معارفهما المشتركين، محمد جواد، وهو شخص كان ينقل المال والأخبار إلى جمال الدين في روسيا. يقول أمين الضرب: "كتب سعادة أمين السلطان ردًّا على رسالة آقا سيد جمال الدين، وقد أرفقتها برسالتي وأرجو أن تسلمها له"[2].

كتب جمال الدين رسالة طويلة إلى أمين السلطان في 1 يناير 1889 من بطرسبورغ، ربما ردًّا على رسالة نوفمبر، ورسالة أخرى في اليوم نفسه إلى أمين الضرب[3]. تشير رسالة أمين الضرب إلى رسالة أمين السلطان لجمال الدين، وتعِد بحماية أبي تراب عبر ابن حاجي صادق مجتهد (أي محمد طباطبائي آنف الذكر). يشكر جمال الدين في الرسالة ذاتها أمين الضرب على قرضين بألفين وبخمسة آلاف روبل.

---

1 **الوثائق**، الصورة 180.

2 المصدر نفسه، ص 125.

3 الرسالة إلى أمين الضرب واردة في **الوثائق**، الصورة 181؛ والرسالة إلى أمين السلطان مصورة ومدونة في:

Ibrahim Safai, ed., *Asnad-i siyasi-yi Qajariyyeh* (Tehran, 1346 /1967–1968), pp. 249–255.

[من الآن فصاعدًا: Safai, *Asnad*].

رغم أن كلتا الرسالتين لا تحويان تاريخ العام، تتضح سنة الرسالة إلى أمين الضرب من حقيقة أن الأخير احتفظ برسائل جمال الدين إليه، وترد في **الوثائق** بتسلسل تاريخي. كما يتضح تاريخ العام في الرسالتين إلى أمين السلطان وأمين الضرب من التطابق المطلق في ترويستيهما الظاهرتين في صورتيهما في **الوثائق**، وفي إشارتيهما إلى رسالة حديثة من أمين السلطان إلى جمال الدين تعِد برعاية أبي تراب في طهران.

تبدأ الرسالة الطويلة من جمال الدين إلى أمين السلطان، بعد التحيات الفخرية، باستعادة نقاش دار بينهما في الطريق إلى مقام عبد العظيم قرب طهران. لو تذكر أمين السلطان ما قاله جمال الدين في تلك المناسبة، وما قاله هو نفسه، لعرف أنه إذا زعم شخص ما من خلال أوهام عبثية بأن جمال الدين يحاول خلق فوضى في "عالم الفوضى" في إيران، فهو مخطئ. بعد عدة عبارات، يهاجم جمال الدين الرجل الذي نشر في الصحيفة (الرسمية) **إيران** قبل عدة أشهر الاتهام بأن دين جمال الدين المال (المقصود اعتماد السلطنة الذي سجل عدالت اعتذاره لجمال الدين لاحقًا عن نشر أشياء ضده). تابع جمال الدين، بعد إشارة ملتبسة إلى موقفه الخاص من الشاه والقيصر، بأنه يتمنى تشجيع الكفرة (أي الروس) على إجبار أولئك الذين يلبسون أنفسهم لبوس المسلمين (أي حكام إيران) على أن يكونوا فعلًا مسلمين، على الأقل في جانب من دينهم -أي ذلك المتعلق بحقوق عامة الناس. ثم ينتقل الأفغاني إلى نقاش فلسفي حول أسس الحكومة النظامية، فيقول (كما فعل في **الرد على الدهريين**) إن استقرار النظام في الممالك يعتمد في نهاية المطاف على واحدة من ثلاث قوى: يجب أن تكون النفوس بطبيعتها نبيلة إلى حد تجنب الاضطهاد والظلم والتعدي على الحقوق؛ أو أن تكون عقول البشر راجحة بحيث تقيّد مصالحهم الشخصية وتكبح أهواءهم الأنانية الزائلة؛ أو يجب أن يتمتعوا بإيمان راسخ يجبر كل شخص على الالتزام بقواعد الحق والعدل بسبب رغباته ومخاوفه [من حيث الحياة الآخرة]. حين لا تتوفر أي واحدة من هذه القوى الثلاث، يتحتم أن تحل الفوضى ويعم الفساد وتسقط في النهاية المملكة. وحين يتأمل المرء الانحطاط، يرى أنه يثبت الوجود القبلي لأسباب الانحطاط:

> وهكذا يمكن لأي إنسان عاقل أن يحكم، من واقع ضعف حكومات المسلمين، ودمار ممالكهم، وحالة البلاء التي تعمّهم، أن نفوس معظم المسلمين تفتقد هذه الأسس الثلاثة. لذلك يحللون كل الأشياء التي تستحق التحريم، ويجدون كل الأفعال المحرمة مباحة، ويعتبرون الأعمال البغيضة والمخزية دائمًا شؤونًا عادية. يعتقدون أن الافتراء والكذب ذكاء، ويفاخرون بالاضطهاد والطغيان (مثل أهرِمان إله الشر عند الزرادشتيين). يبتعدون عن

كل ما هو خيِّر ويصدرون كل الشرور. إذا اختار المرء مثلا أن ينأى بنفسه عن أحد هؤلاء المسلمين الجدد، أو لا يحييه أو يقدم له فروض الإجلال والاحترام، يعدُّ مسلمُ آخر الزمان ذاك أن من المباح له إثارة كل أنواع المشكلات له، ولا ينطفئ لهيب غضبه حتى يقتل ويدمر أسرة الرجل دون أدنى ندم أو وازع ضمير. بل يفاخر بما فعل ولا ينفك يقول: 'أرأيتم ما فعلته بفلان وفلان، وكيف أحرقته ودمرت بيته وأسرته، لأنه لم يبدِ لي الاحترام الواجب على النحو اللائق؟' طبعًا، أنت تذكر الأشياء التي فعلها صانع الدولة [أي اعتماد السلطنة] وأمثاله. وما حاكوه وحكوه عني كي يتقربوا قليلاً من سعادتك، وكانوا فخورين بذلك.

يتابع جمال الدين بأنه سمع قبل أشهر أن الافتراءات عليه نشرها رجل في طهران (اعتماد السلطنة)، وأنه سمع مؤخرًا أن هذا الرجل نفسه نشر مجددًا أكاذيب عنه. ولأن أمين السلطان طالته الافتراءات أيضًا، أراد جمال الدين أن يشرح له حقيقة الأمر. يدافع الأفغاني عن نفسه بعد ذلك ضد التهم بأنه عمل ضد أمين السلطان، الذي كتب عنه جمال الدين: "أعتبرك أعظم رجل قابلته قط، وأكن في قلبي لشخصك البهي حبًّا لا أظن أنه يمكن أن تمحوه حتى قسوة من قبلك".

يقول الأفغاني إن سبب تدخله الشخصي مع الحكومة الروسية يرجع إلى أن بعض الأغرار في السياسة كانوا يقولون ويكتبون، كما في **أختار** (صحيفة فارسية ليبرالية تصدر في إسطنبول)، إن الشاه وأمين السلطان يعدّان الحكومة الروسية عدوًا لدودًا للحكومة الإيرانية. ولأن مثل هذه التصريحات تثير بلا شك عداء الروس، تدخل جمال الدين شخصيًّا معهم، خاصة باسم أمين السلطان، وقال في كل مكان إنه ليس لدى الشاه ولا رجالات حكومته، وتحديدًا أمين السلطان، أي أفكار كهذه (عن عداء إيران للروس).

يختتم جمال الدين بشكر أمين السلطان على رسالته التي تعد بتقديم الحماية لأبي تراب.

قدم أمين السلطان هذه الرسالة الطويلة من جمال الدين إلى الشاه، مع ملاحظة منه تقول إن رسالة جمال الدين وصلت إليه للتو من السفارة الروسية، وإنها مخادعة لا تعبر عن أفكاره الحقيقية؛ وأضاف أن جمال الدين وشقيق حاجي سيّاح، ميرزا جعفر الذي كان أيضًا في بطرسبورغ آنذاك، يعملان باسم ظل السلطان، وأنهما كتبا معظم الأشياء (السيئة) المذكورة في الصحيفة الروسية حول إيران، خاصة بعض تلك الأخبار المشينة التي كتبتها صحيفة هيرالد في أحد أعدادها عن أمين السلطان. إن الهدف الوقح لهذين الرجلين يكمن في إظهار أن معظم مشكلات إيران سببها "حضرتنا".

كتب الشاه بعد قراءة رسالة جمال الدين: "قرأت رسالة ابن الملعون هذا. لا تساوي قرشين، ولا أهمية لها. أولاد الملاعين أمثاله، عندما يفرون من البلاد، يبقون أفاعي سامة ولا يصبحون أبدًا منصفين وإنسانيين. لا يجب بعد الآن إعطاؤه أي اهتمام، وطبعًا لا يكتب له رد. ومن الآن فصاعدًا لا يجب إيلاء أي اهتمام بالصحف الروسية أيضًا، لكن يتوجب عليك كتابة رد في أوربا وإعطائه لصحف أوربا الغربية"[1].

كان سلوك أمين السلطان تجاه الأفغاني عدائيًّا عمومًا خلال زيارة الشاه بطرسبورغ بداية صيف 1889 وبعدها. وكما أشير آنفًا، نسبت الصحف الروسية إلى الأفغاني التصريحات التي تنتقد الحكومة الإيرانية لإتباعها سياسة مؤيده للبريطانيين عامي 1888-1889، وأضافت تلك التقارير إلى شكوك أمين السلطان والشاه القائمة مسبقًا بالأفغاني. أما بالنسبة إلى اتهامات اعتماد السلطنة ضد الأفغاني في صحيفته فلم يعد ذكرها، وللمرء أن يتكهن بأنه كان يكتب تحت ضغط من الشاه ورئيس وزرائه. حسب رواية عدالت، الواردة أدناه، طلب اعتماد السلطنة الصفح من الأفغاني على مقالاته، وحصل عليه عندما زار بطرسبورغ مع جماعة الشاه.

---

1 Safai, *Asnad*, pp. 249-257.

الترجمة الكاملة في الملحق 3.

تجيب رسالة مثيرة للاهتمام كتبها الأفغاني إلى أمين الضرب في 27 مارس 1889 على اتهامات غير محددة وجهها أمين الضرب ضد الأفغاني، مرتبطة على ما يبدو بالاتهامات الواردة في رسالة أمين السلطان. يقول جمال الدين إن كل ما يفعله ويقوله لمصلحة الأمة الإسلامية، ولا تتدخل فيها الأنانية الشخصية من قريب أو بعيد. إذا كان أعداء إيران ينكرون ذلك، فأمين الضرب ينبغي مع ذلك أن يقر به. ولأن الله يعرف استقامة أفعال الأفغاني وصوابية أساليب عمله، عاقب الحكومة العثمانية التي اضطهدته بشدة وقطع منذئذ أوصالها. وعاقب الله على نحو مماثل مضطهديه الآخرين، الخديوي المصري والأمير الأفغاني شير علي -الخديوي بالاحتلال البريطاني لمصر، وأمير شير علي بالتدمير الجسدي. وإذا استمرت إيران في غيها وآثامها ولم تتب عنها، فالله الذي جدع أنفها وقطع أذنيها عقوبة على آثامها السابقة، سوف يقطع الآن رأسها ويجعل جسدها طعامًا للعقبان والنسور. يقول الأفغاني هذا كتابة وسوف يرى العالم سريعًا حقيقة ما يقول.

يتابع جمال الدين أن كثيرين وصلوا بفضله إلى مرتبة بيك وباشا، أو تقاضوا مرتبات مجزية، لكنه هو نفسه لا هدف له سوى النصح والإصلاح. وحده الله يعلم ما الذي غيّر قلب الشاه تجاهه -ويذكر إشارات خفية إلى بعض الرجال المسؤولين عن ذلك، لكن التلميحات غير واضحة. يضيف جمال الدين أنه إذا لم تعمل عينه لرؤية خير الجميع فلتعمى؛ وإذا لم تحاول يده مساعدة المضطهدين فلتنشل؛ وإذا لم تسع قدمه على طريق تحرير كل الأمة الإسلامية فلتنكسر. هذا معتقده. ويأمل من سعادته (أمين السلطان) أن يعمل لخير الفقراء والمضطهدين والبائسين الإيرانيين[1].

للمرء أن يعتقد تمامًا بصدق جمال الدين في قوله إنه قضى حياته كلها يعمل من أجل حرية المجتمع الإسلامي وإصلاحه، دون أن يسعى إلى مكاسب شخصية. والمؤكد أنه لم يفكر بالرخاء المادي وكان دائمًا قانعًا بعيش حياة متواضعة، وأنه خاطر في نشاطاته أو مشورته الصريحة والجريئة بوضعه الشخصي. رغم أنه حاول التأثير في أصحاب السلطة،

---

1 **الوثائق**، الصور، ص 182-183.

لم يكن النفوذ قط هدفه بحد ذاته، بل سعى كي ينفّذ من خلاله براجمه التي آمن بها بعمق. الأمر يختلف بعض الشيء في إيمانه الذي عبر عنه في الرسالة أعلاه، وفي رسالة أخرى إلى رياض [باشا] عام 1882، بأن الله عاقب الذين اضطهدوه وظلموه. قد يستنتج المرء أن هذا العقاب حل على الحكام بسبب سياساتهم الآثمة عمومًا، لكن هناك أيضًا جانب أكثر شخصانية: الله يعرف استقامة جمال الدين وصوابية طرقه، ويعاقب تحديدًا أولئك الذين لا يصغون لنصحه بل بدلاً من ذلك يضطهدونه.

يطلب جمال الدين في رسالة إلى أمين الضرب، يوم 10 مايو 1889 من بطرسبورغ، ردًّا على رسالته إلى أمين السلطان، ولا يتضح إن كان ذلك إشارة إلى رسالة 1 يونيو أو إلى تبادل الرسائل الأخير بينهما، وهو الأرجح[1].

كتب جمال الدين في 3 يوليو أيضًا رسالة إلى أمين الضرب يصف فيها صلاته مع أعضاء حاشية الشاه، الذين زاروا لتوهم بطرسبورغ في طريقهم إلى لندن وباريس ومدن أوربية أخرى. يقول إنه عندما جاء الشاه إلى بطرسبورغ ترك الأفغاني بطاقات لجميع المسؤولين المهمين في حاشيته على الطريقة الأوربية، وأن أمين الدولة ومخبر السلطنة واعتماد السلطنة، وكلهم وزراء وأعضاء في حزب الشاه، حددوا مواعيد له والتقوه. يضيف جمال الدين أنه كتب رسالة لأمين السلطان بأنه يريد تفنيد الأكاذيب التي ينشرها عنه الكذابون بأدلة دامغة. أبقى أمين السلطان حامل الرسالة ثلاث ساعات ينتظر، وكان يظهر كل نصف ساعة ليهتم بأمر ما ويقول إنه سيجيب عن الرسالة الآن. في النهاية، قطع حامل الرسالة الأمل وعاد. أضاف جمال الدين أنه كان يخطط لمغادرة روسيا، لكن بعض الأصدقاء الروس المهمين طلبوا منه البقاء إلى حين معرفة نتائج زيارة الشاه إلى لندن، لذلك ينوي البقاء الآن لفترة أطول[2].

---

1 المصدر نفسه، ص 184.

2 المصدر نفسه، ص 186-187.

يعطي عدالت المزيد من التفاصيل عن اتصال جمال الدين بالوزراء في حاشية الشاه خلال زيارتهم بطرسبورغ بداية صيف عام 1889. يلاحظ عدالت أن السفير ومسؤولي السفارة الإيرانية في بطرسبورغ كانوا عدائيين تجاه جمال الدين "فلم يميلوا إلى مقابلته مع الشاه". ورغم أن أمين السلطان كان وديًّا مع جمال الدين في طهران، رفض أن يقابله خلال هذه الزيارة. لكن اعتماد السلطنة جاء لزيارة جمال الدين باحترام وطلب الصفح عنه بسبب المقالات التي كتبها ضد جمال الدين في [جريدة **الاطلاع**] بعد أن غادر طهران. انتقد اعتماد السلطنة الشاه لإبقائه الإيرانيين عمدًا في حالة جهل، وتحدث بيأس عن إيران تحت حكم ناصر الدين شاه.

> وما إن ترك المرحوم اعتماد السلطنة، مجلس السيد المرحوم حتى تفضل سيادته قائلًا: "إذا كان في إيران رجل يحق أن يطلق عليه اسم المؤرخ أو العالم، فهو هذا الشخص ليس إلا".
>
> وفي اليوم التالي قابل السيد المرحومين: مخبر الدولة، وأمين الدولة في المبنى الحكومي.
>
> وكان كل منهما يحذر الآخر، فقضيا الوقت يجيبان عن أسئلة السيد في ملاطفة وتحفظ.
>
> ولكنه كان يثق في أمين الدولة أكثر مما يثق في مخبر الدولة وقد أخبرني -بعد عودته -قائلًا: لو أخلص كل من هذين الرجلين للآخر، لاستطاعا إنقاذ إيران من هذه المحنة.
>
> ومكث الشاه ثلاثة أيام في بطرسبورغ ثم قصد إلى لندن.

وكان السيد المرحوم -في هذه المرة -برما بالشاه ورجاله للغاية فاعتزم أن يضربه ضربة يوقظه بها[1].

يقول عدالت، مستعيدًا ما ذكره له جمال الدين حول أسباب سياسات أمين السلطان السيئة، إن [الميرزا علي أصغر خان نفسه] أمين السلطان:

... في اليوم الذي كان يصطحب فيه السيد في العربة، لزيارة الشاه عبد العظيم. وقد أفهمه السيد وخامة الأوضاع، وعواقب سوء السياسة الروسية والانجليزية.

فاعترف -وهو يبكي -قائلًا: إن السبب الذي قربني إلى الشاه هو أني لم أبد رأيًا مخالفًا لرغبته، وأن الشاه إنما يرغب أن يكون مرتاح الخاطر، ما دام حيًّا. وسواء عنده أقامت لإيران قائمة بعده، أم لم تقم، وهذا هو السبب الذي جعلنا مقصرين في نظر الناس[2].

---

1 **عدالت في لطف الله**، ص 158. هنا أيضًا ثمة اختلافات بين ترجمة نشأت وحسنين للنص الفارسي إلى العربية وترجمة المؤلفة للنص نفسه إلى الإنكليزية وهو على النحو التالي (ص 301):
"قال جمال الدين حين غادر اعتماد السلطنة، "إذا كان هناك شخص حكيم واحد يعرف تاريخ إيران فهو ذلك الرجل" . اجتمع السيد في اليوم التالي في أحد المقار الحكومية مع مخبر الدولة الراحل ومع الحاج أمين الدولة. ونظرًا لأن كلا الرجلين كانا حذرين في تعاملهما أحدهما مع الآخر، تفادى كلاهما بحذر أسئلة السيد بالنكات. كان السيد يثق بالحاج أمين الدولة أكثر من ثقته بمخبر الدولة، وفي طريق عودته قال لي إنه إذا ومتى وثق هذان الرجلان أحدهما بالآخر فسوف ينقذان إيران من جحيمها الحالي.
... بقي ناصر الدين شاه ثلاثة أيام في بطرسبورغ واتجه من هناك إلى لندن. كان السيد منزعجًا جدًّا من الشاه وحاشيته بسبب هذه الرحلة، وخطط لتوجيه ضربة إلى الشاه قد تحذره وتبعده عن مساره"_(م).

2 المصدر السابق، ص 157. وهنا أيضا ثمة اختلافات في ترجمة نشأت وحسنين للمقطع الفارسي إلى العربية وترجمة المؤلفة للمقطع نفسه إلى الإنكليزية (ص: 301-302) وهو على النحو التالي:
" عندما كان [أمين السلطان] مع السيد يشرح له بوضوح تام الوضع السيئ [في إيران] ونتائج السياسة الشريرة لروسيا وإنكلترا، اعترف [أمين السلطان] والدموع في عينيه أن علاقته الحميمة بالشاه جاءت من حقيقة أنه [أمين السلطان] لا يحمل آراء خاصة به. أراد الشاه أن يقضي حياته بسلام، ولم يكن يبالي عدا ذلك بما إذا بقيت إيران موجودة أم لا. "وهكذا صرت مذنبًا بالدرجة نفسها بعيون الشعب". (م).

يذكر جمال الدين لقاء العربة هذا مع أمين السلطان في رسالة ثانية إليه بتاريخ 1 يناير 1889 . قد يكون التفصيل حول دموع أمين السلطان من نسج الخيال، مقارنة بما يعرف عن شخص الوزير الأول. من الطرف المقابل، تتطابق الكلمات المنسوبة إليه تمامًا مع الأقوال والتصريحات التي نقلها عنه مرارًا ممثلو بريطانيا في طهران، بحيث يمكن إعطاء بعض المصداقية للمقابلة مع جمال الدين. لكن الأفغاني لم يعط هذه الصورة [الصحيحة عمومًا] عن أمين السلطان بوصفه مجرد منفذ لرغبات الشاه، بل حاول في تصريحاته العلنية منذ 1890 إظهاره كتأثير شرير وقوي عليه.

تكشف مراسلات الأفغاني ورواية عدالت عن جهد جمال الدين المستدام لاستعادة علاقاته الطيبة مع أبرز رجالات الحكومة الفارسية، بمن فيهم أمين السلطان. قد يكون الازدراء المتعمد المشار إليه أعلاه من أمين السلطان أحد الأسباب في أن جمال الدين سرعان ما بدأ يهاجم الحكومة الإيرانية بشكل أكثر مباشرة. عامل مهم آخر كان التنازلات الاقتصادية التي قدمتها الحكومة الإيرانية في فترة 1888-1890 إلى البريطانيين المكروهين شعبيًّا. تلك التنازلات، علاوة على سنوات سوء الإدارة الأناني للحكومة الإيرانية، أعطت جمال الدين وآخرين الفرصة لتحشيد المعارضة ضد تلك الحكومة من عام 1890 فصاعدًا.

كان النفوذ الاقتصادي والسياسي الروسي يتصاعد عمومًا في إيران خلال سبعينيات وثمانينيات القرن التاسع عشر، جزئيًّا نتيجة اكتمال خط السكك الحديدية الروسية قرب الحدود الإيرانية، ما جعل نقل البضائع إلى إيران أكثر سهولة وأقل تكلفة. أرادت حكومة اللورد سولزبري البريطانية المحافِظة خلق ثقل مضاد للضغوطات الروسية على إيران، فأرسلت السياسي البارز وواسع النفوذ السير هنري درموند وولف وزيرًا مفوضًا من عام 1888، وحتى أجبره مرضه على التقاعد عام 1890 . أُمر وولف بالترويج للنفوذ والتجارة البريطانيين، وهو ما فعله بجرأة ونجاح بالغين في البداية. كان أمين السلطان وناصر الدين شاه سعيدين بهذا الثقل الموازي لتنامي الضغوطات الروسية على إيران، بحيث ائتمن أمين السلطان وولف على كثير من المسائل السياسية. منحت الحكومة الإيرانية وولف معظم ما طالب به، بدءًا بضمان مكتوب أصدره الشاه، وكتبه في الحقيقة وولف، حول حرمة حياة

وممتلكات الرعايا الفارسيين، وهو تعهد لم ينفذ إطلاقًا. أول إنجاز مهم حققه وولف كان إقناع الشاه بفتح نهر قارون، وهو نهر إيران الرئيس والوحيد القابل للملاحة، أمام التجارة الحرة مع كل دول العالم في أكتوبر 1888. ونظرًا إلى أن النهر يقع في جنوب إيران، فإن من المتوقع أن البريطانيين وحدهم يستطيعون استخدامه، وعارض الروس فتحه. وكان الإنجليز انتزعوا من الشاه سابقًا اتفاقية سرية تمنع منح امتيازات في مجال النقل بدون اطلاع روسيا وموافقتها، واستمر غضب الروس رغم أن الشاه كان بمقدوره الإشارة إلى أن فتح أحد أنهاره أمام التجارة الحرة لدول العالم لم يكن من الوجهة التقنية امتيازًا. تصاعدت شكاوى الروس حين منح الإيرانيون مزيدًا من الامتيازات الحقيقية للبريطانيين، بدءًا بامتياز البنك الإمبراطوري عام 1889، الذي أعطى شركة بريطانية حق بناء المصرف الحديث الوحيد في إيران، مع احتكار حق إصدار النقد الورقي. وقد أجبرت الحكومة الإيرانية لاحقًا على منح امتيازات مضادة للروس لقاءه[1].

كان جمال الدين لتوه مستاء من الحكومة الإيرانية لعدم اهتمامها بالإصلاح أو الاستقلال الحقيقي للبلاد. ولا بد أنه أصبح الآن أكثر قلقًا من سياسة الحكومة الموالية لإنكلترا باطراد منذ وصول وولف عام 1888، ومن تزاحم القوى الغربية مجددًا للحصول على امتيازات في إيران بعد انحسارها مؤقتًا إلى حد ما منذ إلغاء امتياز رويتر[2] الشامل وسيئ السمعة عام 1872. حسب عدالت، كتب جمال الدين "مقالًا مطولًا لإحدى الصحف الألمانية، يشرح أضرار هذه العملية، ويثبت أن فائدة حرية الملاحة في هذا النهر تعود على الإنجليز أنفسهم، كما تعود على الروس بالضرر الوبيل. وقد ترجم هذا المقال من الجريدة الألمانية إلى جميع

---

1 انظر:

Nikkie R. Keddie, *Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891-1892* (London, 1966), chap. i and the sources cited therein.

انظر أيضا

Fairuz Kazemzdeh, *Russia and Britain in Persia 1864-1914* (New Haven, 1968), chap. iii

2 اتفاق عقد بين المصرفي البريطاني جوليوس رويتر وناصر الدين شاه يمنح فيه الأخير الأول حق السيطرة الشاملة على طرقات إيران ومصانعها ومطاحنها ومواردها الطبيعية لقاء مبلغ مقطوع طوال خمس سنوات و60٪ من العائدات في السنوات العشرين اللاحقة. (م).

الصحف في البلاد الأخرى [و] سبب دويًا، وأوجد مجالًا للقيل والقال في روسيا ضد الشاه ناصر الدين". يقول عدالت الذي صار الآن في تبليسي ويكتب من ثمّ عن بعد وعلى نحو غير مباشر، أنه "تحقق لدى إيران ما يعود على الشاه بالضرر لو ظل السيد في روسيا، فدعوه إلى إيران، وأغروه بالوعود والأماني"[1]. قد يكون هناك بالفعل مثل تلك الدعوة من الحكومة الإيرانية، لكن القصة كما يشار أدناه أكثر تعقيدًا وغموضًا من رواية عدالت المبسطة.

بعد فترة وجيزة من مغادرة الشاه وحاشيته روسيا منتصف عام 1889، غادرها جمال الدين أيضًا، ثم انضم إلى جماعة الشاه لاحقًا ذلك العام في ميونخ. وهكذا استمرت إقامته في روسيا عامين تقريبًا، من ربيع 1887 حتى أواسط عام 1889، وقد تخبرنا الوثائق الروسية المزيد حول هاتين السنتين حينما تصبح متاحة.

يحتفظ عبد الرشيد إبراهيم، وهو مسلم ولد في روسيا وكان في بطرسبورغ خلال زيارة جمال الدين، ببعض الحوادث الطريفة باللغة العربية حول وجود الأفغاني في بطرسبورغ. يقول إبراهيم إنه التقى جمال الدين أول مرة في بطرسبورغ عام 1889، وانجذب إليه بشدة وتأثر به على نحو استثنائي. دخل جمال الدين في نقاش مع أحد علماء المسلمين في روسيا، وعندما تحول الحديث إلى مسألة الفقه الإسلامي، ضحك جمال الدين وقال: "ألم تتوقف عن الانشغال بمسائل الفقه؟ سوف تغرق في دوامة من التناقضات". يقول إبراهيم إنه صعق بعالم إسلامي يضحك على كتب الفقه، وعندما سأله عالم آخر عما إذا كانت الأراضي الخاضعة للاختراق الروسي تقع في "دار الإسلام أم في دار الحرب"، قال جمال الدين: "وكيف يمكن أن تكون دار الإسلام؟... ليس هناك دار إسلام في الشرق، سوى الدفاع عن الخلافة الإسلامية؛ والإسلام لا يسمح بشيء ضدها".

يقول إبراهيم بعد وصف إعجابه الهائل بجمال الدين إن الأفغاني عبّر عن رغبته بعد عدة أيام بالذهاب إلى المسرح، وعندما اقترح إبراهيم دار الأوبرا طلب منه الأفغاني مقصورة تحت مقصورة القيصر، ففعل. ذهب جمال الدين بالزي الكامل للعالم الإسلامي، وأثار

---

1 **عدالت في لطف الله**، ص 159.

ظهوره لغطًا. رفعت الستارة على مشهد رائع، لكن جمال الدين بقي ينظر إلى ساعته وكأنه نسي شيئًا، ثم نهض ويمم وجهه شطر القبلة وقال بصوت عالٍ: "أنوي أداء صلاة العشاء: الله أكبر"! تحولت إليه كل العيون بدهشة، لكن جمال الدين تابع صلاته بصوت عالٍ. استدار نحوه القيصر والإمبراطورة والأمراء وتهامسوا أحدهم مع الآخر. ثم دخل جنرال روسي مقصورتهم وسأل إبراهيم عن معنى كل ذلك. لم يستطع إبراهيم أن يجيبه وهو يتعرق ويكاد يغمى عليه، ثم قال: "اسأله حين ينهي صلاته!" انتظر كلاهما انتهاء الصلاة، وعندما انتهى جمال الدين أداء الشعيرة على أكمل وجه ودون أي تغيير، خرج إلى القاعة وأخبر الجنرال (والكاتب يترجم) أن النبي قال: "لي مع الله وقت لا يسع فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل". وطلب من الجنرال تكرار ما قاله للقيصر. عندما أخبر الجنرال القيصر عبّر الأخير عن احترامه لهذا الإيمان الديني القوي والشجاع، في حين لام الكاتب جمال الدين لإحراجه أمام أصدقائه وأمام القيصر. أجاب جمال الدين أنه حمل عالم الإسلام إلى القيصر والإمبراطورة والأمراء والوزراء في روسيا، وأنه لا يعبأ بالنتائج.

لا تكمن أهمية القصة في دقة جمال الدين المفرطة في الحفاظ على ساعة الصلاة، إذا حكمنا على ذلك من قصة إبراهيم التالية مباشرة والمتعلقة باجتماع عقده جمال الدين في إسطنبول وحضره إبراهيم عام 1890، حيث رفض جمال الدين مرارًا توسلات رجل أراد قطع الاجتماع ساعة الصلاة كي يؤدي كل فرد صلاته[1]. يبدو أن إبراهيم يتقبل تفسير الأفغاني بأنه فعل ذلك كي يلفت انتباه القادة الروس إلى الإسلام، مع أن آخرين قد يخلصون إلى الاستنتاج بأنه كان مهتمًا بالدرجة نفسها بلفت نظر القيصر إليه شخصيًا.

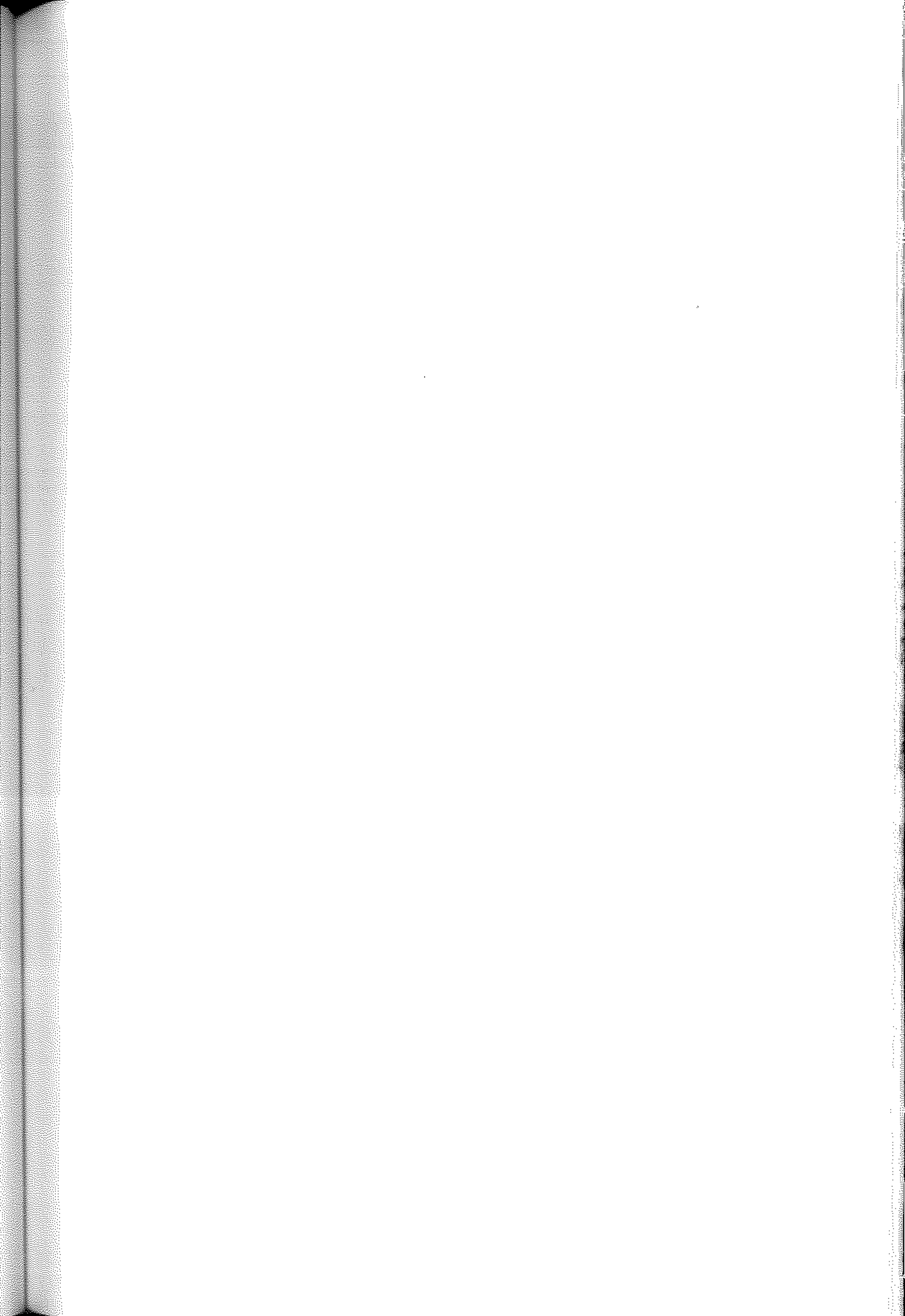
ليس لهذه القصص تأكيد أو توثيق من جهة مستقلة، لكنها ترد من معجب بالأفغاني لا يحاول اختلاقها للطعن فيه وإظهاره بمظهر سيئ، علاوة على أنها تبدو صحيحة وتتوافق مع ما يعرف عن شخصه وشخصيته وطريقته في الحديث والسلوك.

---

1 مذكرات أعيد نشرها في كتاب أنور الجندي، **الشرق في فجر اليقظة** (القاهرة، 1966)، ص 30-33.

أما بالنسبة إلى نتائج زيارة جمال الدين الروسية عمومًا، وبرغم صلاته المحتملة مع غيرس، وأحاديثه مع زينوفيف التي سجلها عدالت، والانطباع الذي قد يكون تركه في المجتمع الروسي، يبدو واضحًا أن الأفغاني فشل في تحقيق نتائج ملموسة خلال سنتي إقامته في روسيا. فكما تشير قصة عدالت، لم يستطع جمال الدين إقناع زينوفيف بإعطائه أي تشجيع في خططه لإثارة حرب روسية-بريطانية وانتفاضة هندية، والمرجح أن تأثيره كان حتى أقل على غيرس المعروف بحذره. قد يكون جمال الدين أدى دوره في إثارة المزيد من مشاعر العداء للبريطانيين في روسيا، خاصة بالإشارة إلى إيران، عبر مقالات عرضية نشرها في الصحف وخطب وأحاديث قدمها في المجتمع. لكن المشاعر المعادية لبريطانيا كانت لتوها عالية بسبب الدعم الشرس الذي وفره درموند وولف للمصالح البريطانية في إيران، ومن المشكوك فيه أن جمال الدين أسهم بأي شيء مهم في هذا المجال.

عندما غادر جمال الدين روسيا إلى أوروبا الغربية منتصف عام 1889، لم يكن قد قطع الأمل تمامًا بإمكانية تحقيق شيء عبر صلاته الروسية، وعلينا الآن محاولة تتبعه عبر واحدة من أكثر الحلقات غموضًا في مسار حياته المهني المليء بالمغامرات.



11

من روسيا إلى إيران: 1889-1891

أنتجت التعاملات المتبادلة بين السيد جمال الدين ورئيس الوزراء الإيراني، أمين السلطان، في أعوام 1889 و1891، شبكة علاقات معقدة يصعب كشف طبيعتها اعتمادًا على أقوال أي منهما؛ لأن كليهما تلاعب بالحقيقة أحيانًا خدمة لأغراضه الخاصة. فيما يلي محاولة للوصول إلى القصة الأرجح لتلك السنوات، دون أخذ كلام أي منهما كحقيقة مقدسة.

بعد مغادرته روسيا منتصف عام 1889، قد يكون جمال الدين سافر أولًا إلى باريس، محاولاً الانضمام إلى حاشية الشاه مجددًا، وهو ما نجح بتحقيقه في ميونخ. ولعل مذكرات وزير الصحافة والمطبوعات الإيراني، اعتماد السلطنة، المنشورة في الوثائق، أكثر الروايات مباشرة ونزاهة في توصيف ما حدث في ميونخ. المدخلات التالية تحديدًا وثيقة الصلة بالموضوع:

> 21 ذو الحجة 1306 [18 أغسطس 1889]، ميونخ. عاد السيد جمال الدين من بطرسبورغ، وجاء إلى منزلي، لكنني لم أره.
>
> 22 ذو الحجة 1306 -ذهبتُ لرؤية السيد جمال الدين. أراد لقاء الشاه وأمين السلطان... أرسلتُه إلى منزل أمين السلطان وذهبتُ لرؤية الشاه. يقول السيد جمال الدين: لم أكتب ما نسب إليّ في الصحف الروسية، وجئت لتبرئة نفسي. لكن لا بد أنه جاء لغرض آخر. قابل الشاه. وسيذهب هذه الليلة أيضًا لمقابلة أمين السلطان.

> 24 ذو الحجة 1306، سالزبورغ... من بين الأحداث الجديدة، أولًا، سوف يُحضر أمين السلطان سيد جمال الدين إلى طهران لإطراء الروس واسترضائهم. وهو [جمال الدين] أيضًا استرضى الشاه[1].

كذلك يسجل أمين الدولة، الذي كان مع جماعة الشاه في ميونخ، أن الشاه وأمين السلطان وجها الدعوة إلى جمال الدين لزيارة طهران[2]. ينكر أمين السلطان لاحقًا توجيه مثل هذه الدعوة، لكن يبدو في هذه النقطة أن جمال الدين -وليس أمين السلطان- كان يقول الحقيقة. عاد الأفغاني إلى روسيا قبل ذهابه من ميونخ إلى طهران، وادعى فيما بعد أنه أُرسل في مهمة من قبل أمين السلطان، وهو ادعاء يتوافق مع تقرير اعتماد السلطنة بأن أمين السلطان أراد استخدام جمال الدين لإطراء الروس واسترضائهم. في هذه الفترة كانت الحكومة الروسية غاضبة جدًّا على الحكومة الإيرانية، بسبب الامتيازات التي أعطتها للبريطانيين، وبسبب اكتشاف الروس حقيقة أن محادثاتهم مع الحكومة الإيرانية وصلت إلى السفير البريطاني السير هنري درموند وولف[3]. كان الحكام الإيرانيون، خاصة أمين السلطان، يبحثون عن طرق لتهدئة الغضب الروسي، وربما فكروا باستخدام جمال الدين الذي لا شك أثار إعجابهم بتأثيره في الحكومة الروسية.

للأسف، نعتمد هنا كلية على كلام جمال الدين في وصف رحلته الروسية الثانية. وكان الأفغاني كتب أكمل رواية موجودة لهذه الرحلة بعد أن نفاه الشاه للمرة الثانية من طهران

---

1 **الوثائق**، ص 150. يقول اعتماد السلطنة بعد ذلك، فيما يبدو أنه تنقيح لاحق أكثر منه رأيه الحقيقي بجمال الدين عام 1889: "يرجح أن وجود هذا الرجل سيتسبب باضطراب عظيم في إيران لن يكون في مصلحة الحكومة".

2 Amin ad-Dauleh, *Khatirat-i siyasi-yi Mirza ʿAli Khan-i Amin ad-Dawleh*, ed. Hafez Farman-Farmaian (Tehran, 1962), p. 140.

3 Nikki R. Keddie, *Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891-1892* (London, 1966), chap. 1, and Fairuz Kazemzadeh, *Russia and Britain in Persia 1864-1814* (New Haven, 1968), chap. iii.

منتصف عام 1890، فأراد الاحتجاج على ذلك وسعى لتغيير موقف الشاه تجاهه. بمعنى آخر، فرضت الظروف على جمال الدين كتابة رواية اعتذارية، وهو ما فعله في رسالته إلى الشاه من ملجئه قرب طهران. أعيد نشر الرسالة فيما بعد لتصبح أساس وصف الأفغاني رحلته الثانية إلى روسيا[1]، ويمكن اختصارها على النحو الآتي:

يبدأ جمال الدين بعبارات التبجيل المعهودة، ثم يقول رغم أنه لم يستطع مقابلة الشاه نفسه في ميونخ، فقد اجتمع مع أمين السلطان (وهذا يناقض قول اعتماد السلطنة بأن جمال الدين "قابل الشاه"، ولا بد من اعتبار قول الأفغاني أكثر موثوقية لأنه ما كان ليكتب للشاه بأنه لم يره لو كان قابله فعلًا). يقول جمال الدين إن أمين السلطان طلب منه الذهاب إلى بطرسبورغ لترتيب "بعض الأمور الضرورية" ويعود إلى إيران بعد إنهائها. ثم يقول إن أمين السلطان تحدث إليه خمس ساعات وطلب منه تهدئة غضب الحكومة الروسية والصحفيين عليه، أي على أمين السلطان، كونه لم يستطع السيطرة على الأحداث الأخيرة. أفاد أمين السلطان أيضًا بأن الامتيازات التي منحت للبريطانيين مؤخرًا[2] -المصرف، ونهر قارون، والامتيازات المرفقة بإعطائهم كل حقوق التعدين والمناجم في إيران تقريبًا- تمت قبل ترقيته إلى منصب رئيس الوزراء، وأنه سيئ الحظ بما فيه الكفاية لأن يجري إنفاذها في عهد حكومته. يقول جمال الدين إن أمين السلطان طلب منه تبرئته من المسؤولية أمام الحكومة الروسية، وتغيير موقفها السلبي منه، وإظهار حسن نواياه تجاهها. ثانيًا، طلب أمين السلطان منه إخبار غيرس، رئيس الوزراء ووزير الخارجية الروسي، ومستشاري غيرس زينوفيف

---

1 تتوفر مسودة الرسالة في مجموعة مكتبة المجلس، ونشرت أول مرة في كتاب:
Nazim al-Islam Kirmani, *Tarikh-i bidari-yi Iraniyan* (2nd ed.; Tehran, 1945-46), pp. 65-67.

2 تشير الرسالة إلى هذه باسم " المصرف والمناجم وقارون"؛ الشروحات إضافة من قبلي.

ونيقولاي (؟)[1]، أنه مستعد -كي يثبت حسن نواياه تجاه الروس- لإلغاء امتيازات المصرف ونهر قارون والمناجم، وإعادتها إلى وضعها السابق، إذا استطاع الروس اقتراح طريقة سهلة لفعل ذلك. يقول جمال الدين:

> عدتُ إلى بطرسبورغ، كوني أعرف أن نجاح مساعي الوزير الأول مصدر رضى الشاه، وخير الأمة الإسلامية. حاولت إقناع عدة أشخاص عرفت أنهم يشاطرونني الرأي حول السياسات الشرقية، مثل الجنرال أوبروتشيف في وزارة الحربية، والجنرال ريختر في وزارة البلاط، والجنرال إغناتيف الوزير الروسي المفوض في إسطنبول سابقًا، والسيدة نافيكوف وهي امرأة نافذة تهتم أساسًا بقضايا العلاقات الأنغلو-روسية. خلال شهرين، قابلت السيد غيرس ومستشاريه عشرين مرة.

يتابع جمال الدين القول إنه حتى قبل الالتفات إلى المهمة التي كلفه بها أمين السلطان، حاول بمساعدة داعميه في روسيا إثبات أن خير الحكومة الروسية في الشرق يعتمد على الانسجام مع الحكومة الإيرانية وإظهار الود لها. ويقول إنه أشار مرارًا إلى حسن نوايا الشاه بتسليمه أراضي أَترِك والتركمان (إلى الروس). ثم أشار إلى أهداف أمين السلطان وقال إن الأخير أخبره شخصيًّا في ميونخ أنه على استعداد لإلغاء الامتيازات [البريطانية] في نهر قارون والمصرف والمناجم، واستعادة التوازن بين روسيا وإيران وإنكلترا إلى سابق عهده، إذا استطاع الروس إيجاد طريقة مناسبة لا تتسبب بحرب أو دفع تعويضات. يضيف جمال الدين إنه حاول أيضًا، قدر الإمكان، كما كتب لأمين السلطان من بطرسبورغ، إظهار حسن نوايا الوزير الأول تجاه روسيا. أجاب غيرس ومستشاروه لاحقًا أن عليهم التشاور مع وزير

1 الأسماء الروسية مكتوبة بالأحرف العربية، وكتب الكثير منها خطأً في النسخة المنشورة من الرسالة. الاسم الروسي يرد على النحو التالي:

Y–l–n–ka–li (or lai).

الحربية ووزير المالية حول الموضوع، وتقديم النتائج إلى القيصر. وإن وجدوا طريقة مناسبة لحل المشكلة بعد ذلك، فسيخبرون جمال الدين للتواصل مع أمين السلطان.

يقول الأفغاني إنه بعد مشاورات عديدة تم إقرار سياستين، واحدة تجاه جمال الدين وواحدة تجاه أمين السلطان، وطُلب من جمال الدين نقلهما إلى رئيس الوزراء الإيراني، مع تأكيد أنه إذا اتبعت تلك السياسات فسوف تحل المشكلة. وأضاف أنه سعيد جدًّا لقدرته على أداء تلك الخدمة للحكومة الإسلامية ولأمين السلطان.

يتابع جمال الدين بأنه حين عاد إلى طهران (في نوفمبر 1889) أعلم رئيس الوزراء، الذي وضعه في بيت أمين الضرب. يقول إنه لم يتحرك من ذلك الموقع المحدد له طوال ثلاثة أشهر، باستثناء مرة واحدة تلبية لدعوة كريمة بزيارة الشاه. لم يسأل رئيس الوزراء طوال تلك الفترة عما حدث في بطرسبورغ. أرسل له جمال الدين عدة مذكرات، ووعد أمين السلطان مرارًا بمقابلته. ومع مرور الوقت سُئل جمال الدين (ربما من قبل الروس) حول القضية، وأجاب أن رئيس الوزراء لم يستفسر بعد عن الموضوع، وهو لا يعرف لماذا. عندما اكتشفت الوزارة الروسية لا مبالاة رئيس الوزراء هذه، بعد كل إلحاح جمال الدين وتوسلاته في بطرسبورغ، اعتبر الروس القضية استخفافًا بهم ومجرد خدعة سياسية، وأبرقوا إلى السفارة الروسية في طهران بأن السيد جمال الدين كان قد حمل إليهم بعض الاقتراحات الشفهية بتفويض من رئيس الوزراء الإيراني، وأنه أعطي بالمقابل بعض التفويضات (الروسية) بطريقة غير رسمية. أضافت الحكومة الروسية: إذا أراد رئيس الوزراء الدخول في نقاشات حول هذه المسائل فليتحدث مباشرة ورسميًّا مع الوزارة الروسية المفوضة في طهران، أو مع الوزارة الإيرانية المفوضة في بطرسبورغ؛ لأن الحكومة الروسية لن تقبل من الآن فصاعدًا أن يتحدث معها السيد جمال الدين حول هذه المواضيع بصفة غير رسمية.

يتابع جمال الدين الإعراب عن صدمته ودهشته من أن الأمور عادت في النهاية إلى وضعها السيئ السابق بين الحكومتين، بعد كل الجهود التي بذلها. والشاه، بحكمته التي وهبها الله له، يعرف أكثر من أي شخص آخر عواقب مثل تلك القضية. الغريب أن أمين السلطان، عندما علم بمحتوى البرقية الروسية، وبدل إبداء ندمه على عدم تقصي أفكار الوزراء

الروس والاستماع إلى إجاباتهم بهذا الشأن، أخبر "الصاحب العربي" (غريغوروفيتش، مترجم المفوضية الروسية): "أنا لم أقل شيئًا لسيد جمال الدين ينقله إلى الوزارة الروسية، ولم أرسله إلى بطرسبورغ".

يقول جمال الدين إن الأغرب من كل ذلك أن يطلب منه الشاه (منتصف عام 1890) مغادرة طهران إلى قم، لسبب لا يمكن له تصوره. ثم يسأل أي الخدمات التي أداها في روسيا أخطأ فيها، ويطلب من الشاه عدم الاكتراث بنميمة الآخرين وكلامهم الفارغ.

تشكل هذه الرسالة التي كتبها جمال الدين لاستعادة حظوته لدى الشاه، المصدر الرئيس للمعلومات حول إقامته الثانية في روسيا خريف عام 1889. وتأتي الرسالة على ذكر إنكار أمين السلطان إرساله جمال الدين في مهمة إلى روسيا، وهو إنكار يتكرر في مصادر أخرى. ما الذي ينبغي للمرء استنتاجه هنا؟ يبدو من الأرجح أن للقصة أساسًا على أرض الواقع، رغم أن الآلية المعهودة لتضخيم الأفغاني دوره الخاص في الأحداث المهمة كانت قيد العمل، ورغم أن لجمال الدين دوافع لحماية ذاته في تقديمه القصة إلى الشاه على النحو الذي فعل. يبدو أيضا أن الكلام المنسوب إلى أمين السلطان في محاولته تبرئة نفسه أمام الروس من اللوم على الامتيازات البريطانية منطقي ونمطي تمامًا، ويتطابق مع الأحاديث السرية الواردة عنه في وثائق أخرى. فكما تشير مذكرات اعتماد السلطنة في ميونخ كان أمين السلطان يتعامل مع جمال الدين لإطراء الروس واسترضائهم. من الجهة المقابلة، يبدو أن مذكرة أمين السلطان العدائية إلى الشاه حول الأفغاني عام 1889 (والواردة في الفصل الأسبق) تجعل من غير المرجح أن يفوض أمين السلطان الأفغاني بأي مهمة رسمية. لو أراد المرء تقديم تكهن مدروس حول المسألة برمتها، فقد يكون إلى حد ما شيئًا كالتالي: قدّم جمال الدين نفسه إلى أمين السلطان في ميونخ بأنه قد يستطيع المساعدة، بفضل علاقاته الشخصية بكبار المسؤولين الروس، في التخفيف من غضب روسيا الحالي على سياسات إيران المؤيدة لإنكلترا والامتيازات التي منحتها لها مؤخرًا. وافق أمين السلطان على أن من المفيد تهدئة هذا الغضب، وأنه لا ينبغي للروس لومه شخصيًّا على الامتيازات البريطانية الأخيرة، وربما اقترح أن يتحدث جمال الدين إلى بعض أصدقائه الروس قبل عودته إلى

إيران. لكن، بالنسبة إلى الروس، قدّم جمال الدين زيارته على أنها مهمة رفيعة المستوى من قبل أمين السلطان. في أثناء ذلك غيّر أمين السلطان رأيه، وربما بات على قناعة بأن لا جدوى من التعامل مع جمال الدين، ورفض منذئذ رؤيته، وأنكر اقتراح تكليفه بأي نوع من المهمات. تبدو أسماء الأشخاص الذين قال جمال الدين إنه قابلهم في روسيا مقنعة، كون معرفته بالشخصين الأكثر أهمية، غيرس وزينوفيف، موثقة من مصادر أخرى، في حين أن الآخرين عمومًا ممثلو الحزب المعادي لبريطانيا الذين كان الأفغاني على صلة بهم. كذلك يبدو الكلام المنسوب إلى أمين السلطان، بأن امتيازات نهر قارون والمصرف والمناجم يمكن إلغاؤها في حال فكّر الروس بطريقة مناسبة لفعل ذلك دون حرب أو تعويضات، منطقيًّا تمامًا؛ إذ لا بد أن أمين السلطان كان على معرفة تامة باستحالة إلغاء تلك الامتيازات دون دفع تعويضات. قد يكون أمين السلطان لجأ إلى هذه الوسيلة لإثبات حسن نواياه تجاه الروس، لو استطاعوا إيجاد مخرج، ولن يستطيعوا. تشير الوثائق البريطانية والفرنسية والروسية إلى أن أمين السلطان كان ينزع إلى تقديم نفسه إلى الطرفين البريطاني والروسي معًا على أنه أساسًا نصير لهما، لكن الظروف القاهرة لسوء الحظ تجبره على تقديم تنازلات وإعطاء امتيازات للطرف الآخر.

يبدو أن جمال الدين، بعد أن ضخّم الطبيعة الرسمية لمهمته كموفد من أمين السلطان إلى المسؤولين الروس، تابع على المنوال نفسه لدى وصوله إلى طهران بالادعاء أنه في مهمة رسمية من الحكومة الروسية إلى الإيرانيين. يشير إلى هذا الزعم أول تقرير بريطاني رسمي حول وجود جمال الدين في طهران، وأعده السير هنري درموند وولف الذي أصبح الآن الوزير البريطاني المفوض في إيران بعد فترة قصيرة من وصول جمال الدين في 20 ديسمبر 1889. كتب وولف عن سماعه تقريرًا بأن اعتماد السلطنة سوف يُعزل من منصبه وزيرًا للصحافة والمطبوعات ليصبح "الشيخ المعروف جمال الدين" الوزير الجديد. أرفق وولف بتقريره حول هذه القضية مذكرة كتبها سكرتيره الشرقي واسمه تشرشل. ادعى الأخير أن أمين السلطان في رده على سؤال حول تلك الإشاعة

قال إنه لم ير الشيخ منذ وصوله إلى طهران، وأن جمال الدين كتب لسعادته من الحدود يخبره بقدومه المتوقع إلى طهران، وأن الأمين رد بأن الجميع أحرار في القدوم إلى إيران إن أرادوا ولا حاجة إلى إذن. يفهم الأمين أن الشيخ جمال الدين أراد التقرب منه، وأنه يحاول تجنب أي صلة بالرجل الذي وصمه بأنه متآمر من أحط الأنواع. عندما وصل الشيخ إلى طهران ذهب للإقامة خارج المدينة على بعد خمسة أميال، في منزل قرب دار سك العملة يملكه حاجي محمد حسن، أمين الضرب، وهو أحد أتباع أمين السلطان. كتب الشيخ من هناك إلى أمين السلطان يقول إنه ضيفه، وإنه يتوق إلى تقديم احترامه له وينتظر تعليماته. أجّل الأمين لقاءه بقوله إنه سيرافق الشاه إلى جاجرد وأن لا وقت لديه للقائه.

سأل أمين السلطان بعد ذلك غريغوروفيتش عما إذا كان جمال الدين حقًّا في مهمة من الحكومة الروسية، وبعد السؤال في بطرسبورغ، أنكر غريغوروفيتش ذلك. يتابع السكرتير الشرقي، تشرشل، قائلًا: "منذ ذلك الاتصال مع المفوضية الروسية، لاحظ أمين السلطان تغيرًا في لهجة الشيخ جمال الدين الذي لم يعد يروج نفسه عميلًا للحكومة الروسية موفدًا إلى الشعب الفارسي"[1]. يختتم تشرشل رسالته بأن لا صحة لقصة عزل اعتماد السلطنة واستبداله بجمال الدين.

وهكذا، يبدو من الأرجح أن جمال الدين قدم نفسه في روسيا أولًا على أنه موفد في مهمة رسمية نظامية من الحكومة الإيرانية، ربما مضخّمًا نقاشًا غير رسمي مع أمين السلطان؛ ثم ضخّم على نحو مماثل في إيران أحاديثه غير الرسمية وغير النظامية مع مختلف أعضاء الحكومة الروسية وحولها إلى موقف روسي رسمي. في وقت بدت فيه التحركات البريطانية للعديد من المتنورين الإيرانيين أكثر خطرًا من الروسية، وفي حين كان رجال أمثال أمين

---

1 الخارجية، 60/ 502، وولف إلى سولزبري، رقم 231، 20 ديسمبر 1889. تتضمن مذكرة مرفقة كتبها تشرشل، 18 ديسمبر 1889.

الدولة واعتماد السلطنة يعملون مع الروس ضد أمين السلطان وامتيازاته للبريطانيين، لم يكن الادعاء بدعم روسي يتناقض بالضرورة مع كلام جمال الدين الإصلاحي والوطني. بل كان لمثل هذا الزعم فائدة إضافية في جعل جمال الدين قوة يجب أخذها في الحسبان من قبل الحكومة الإيرانية، ويمنعها من التعامل معه بقسوة شديدة.

في اليوم التالي لإرساله التقرير أعلاه في رسالة عادية، أبرق وولف إلى وزارة الخارجية: "الشيخ جمال الدين هنا. والشاه منزعج جدًّا"[1]. لكن، نظرًا إلى أن وولف كان يحصل على تقاريره عن مشاعر الشاه دائمًا تقريبًا عن طريق أمين السلطان، قد يكون التقرير في الواقع أكثر إشارة إلى مشاعر أمين السلطان وليس مشاعر الشاه. وليس ثمة إشارة في الوثيقة البريطانية في الحقيقة إلى أن لدى وولف معلومات تتجاوز الحديث الوارد أعلاه بين تشرشل وأمين السلطان.

أعاد لطف الله، ابن أخت الأفغاني، نشر المراسلات بين جمال الدين وناصر الدين شاه في ديسمبر 1889، ويبدو أن العلاقات بينهما لم تكن عدائية آنذاك، مع أن جمال الدين كان يخشى إساءة معاملة محتملة. كتب جمال الدين إلى الشاه بعد فترة قصيرة من وصوله إلى إيران بأنه، عقب إنجازه مهمته، وصل إلى "ضراب-خانه أو دار ضرب المسكوكات" (خارج طهران)، لكنه قبل دخوله طهران وطلبه المثول أمام الشاه، يريد أن يتأكد بأن دعوة الشاه له كانت مخلصة، وأن الشاه لن يتخذ إجراءات ضده كما يلمّح المفترون. رد الشاه بأن له ثقة بكلام جمال الدين ووطنيته، وأنه سيحافظ على التزاماته. طلب الشاه من جمال الدين الذهاب والإقامة عند الوزير الأول (أمين السلطان)، لكن جمال الدين أجاب بأنه لا يريد الإقامة مع رئيس الوزراء، بل مع أمين الضرب ووافق الشاه[2].

---

1 **الخارجية**، 60/ 594، وولف إلى سولزبري، 21 ديسمبر 1889، رقم 182.

2 ترد هذه المراسلات في **باكدامان** ص321-319، ترجمة عن سيرة لطف الله. في الترجمة العربية لسيرة لطف الله (ص 88)، ترد المقاطع المشار إليها أعلاه على النحو التالي:
"أما أنا فإني وفيت بعهدي وأتممت ما علي من الأمور، وهأنذا [كذا] الآن أقيم في ضراب خانه، فقبل أن أتشرف بزيارتكم أرى أنه من الواجب تذكير جلالتكم بأن المغرضين وأصحاب المطامع وذوي الشهوات من الخونة لا يدعونكم وشأنكم، بل يبادرون بالنميمة والدسيسة، وأعتقد أن جلالتكم سوف لا تقدمون=

تشير الوثائق بإسهاب إلى أن أمين السلطان بذل قصارى جهده لتجنب التعامل مع جمال الدين عندما جاء إلى طهران في هذه الزيارة. حسب دفاتر ملاحظات تحوي مراسلات أمين الضرب، أُعلن عن وجود جمال الدين قرب طهران للمرة الأولى نهاية شهر نوفمبر 1889، أي قبل بضعة أسابيع من تقرير وولف عنه. في 3 ديسمبر 1889، كتب أمين الضرب رسالة إلى صديق تقول إن جمال الدين، الذي دعته الحكومة للقدوم إلى إيران من روسيا، صار ضيفه الآن قرب طهران. قال أيضًا إنهم ينتظرون الآن زيارة أمين السلطان الذي سيأخذ جمال ليكون ضيفه، أو يقرر مضيفًا آخر، أو يطلب من أمين الضرب استضافته[1].

يتبين من رسالة كتبها محمود حسين، ابن أمين الضرب، إلى أبيه الذي كان خارج المدينة في 7 ديسمبر، أن أمين السلطان أعطى جمال الدين أملًا بحظوة حكومية، وتواصل معه على نحو أكبر مما اعترف به للوزير وولف. بدا أن أمين السلطان في حديثه مع ابن أمين الضرب يعتقد أن من الطبيعي أن يُطلب منه تقرير مكان إقامة الأفغاني، وشعر أيضًا أن واجبه الوعد بزيارته. يقول ابن أمين الضرب في هذه الرسالة إنه تلقى خطابًا من جمال الدين الذي وصل إلى دار النقد (خارج طهران)، مرفقًا برسالة إلى أمين السلطان، وطلب من ابن أمين الضرب إيصالها وإحضار جواب عليها. أوصلها الابن فورًا وقال أمين السلطان إن عليه نقلها إلى الشاه. سأل الابن أين ينبغي أن يقيم جمال الدين واقتبس قول أمين السلطان: "بيتكم منزل

=على الضرب على أيديهم وإيقافهم عند حدهم، ولن تطيقوا المحافظة على العهد فإذا كنتم حقًّا مصممين على مراعاة العهد جادين في إبقائه والعمل به فأصدروا أمرًا حتى أحظى بشرف الحضور عندكم، وإذا لم يكن كذلك فدعوني كي أرتحل فورًا من هنا قبل أن يذاع نبأ وصولي ويعلم به الناس، وقبل أن تتكرر المأساة السابقة ويشتهر جلالة الشاه بنقض العهد، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته "جمال الدين".
وهذا جواب ناصر الدين شاه على الخطاب المذكور.
لقد سررت بمجيئكم، وإني أقدر خدماتكم، ولي كل الثقة وحسن الرأي في إخلاصكم ووطنيتكم، ونحن أيضًا باقون على العهد، فكونوا في اطمئنان وثقة من جميع الوجوه وتعالوا إلى المدينة، وانزلوا في دار الصدر الأعظم الذي أعد لوفادتكم.
فكتب السيد -للمرة الثانية -إلى الشاه قائلًا:
إني شاكر لكم البقاء على العهد بيد أني لا أرغب في النزول بدار الصدر الأعظم لأن لي في المدينة منازل عديدة، وسوف أنزل بدار الحاج محمد حسن أمين الضرب... (إضافة م.)

1 **الوثائق**، ص 127، الورقة 90.

أصدقائي المقربين. أحضره واجعل بيتكم مقر إقامته. سأعرض رسالته على جلالته وحين يتقرر المسار الملائم سأقول لك وسآتي أيضًا بنفسي". ذهب ابن أمين الضرب في اليوم التالي لإحضار جمال الدين إلى بيته في المدينة، حيث استقبل الضيف بحفاوة من الجميع. وعد أمين السلطان بالمجيء في الليلة السابقة لكنه لم يحضر لا حينها ولا في اليوم التالي، ويبدو الآن أنه ذهب في رحلة إلى جاجورد ولا يعرف ابن أمين الضرب متى سيأتي[1].

تشير الرسالة إلى أمين الضرب من ابنه أن أمين السلطان قطع بعض الوعود لجمال الدين، وتكفل القيام ببعض المسؤوليات تجاهه. بخلاف ذلك، كان يفترض أن يبدى أمين السلطان استغرابه حين توقعه ابن أمين الضرب أن يكون مسؤولًا عن جمال الدين ويقرر ما يجب عمله. بدا من الأرجح أن أمين السلطان بسلوكه المماطل كان يحاول استرضاء الروس وأصدقاء جمال الدين النافذين في إيران، دون أن يكون له أي علاقة مباشرة معه.

كتب ابن أمين السلطان إلى أبيه بعد يومين، في 9 ديسمبر، شاكيًا من أن لا أحد من الحكومة زارهم أو أعطاهم تعليمات أو حتى سأل عن جمال الدين[2]. ثم كتب ثانية في 28 ديسمبر بأن أمين السلطان لم يأت بعد لزيارة جمال الدين، ووصف زيارته الخاصة لأمين السلطان: "سأل [أمين السلطان] كيف حال جمال الدين. قلت: 'بما أنه لم يركم بعد، فهو حزين جدًّا'. قال: 'أنت نفسك تعرف أنني مشغول جدًا، وهو بالطبع يعذرني'. قلت: 'أجل'. قال: 'كم ينوي البقاء؟' قلت: 'حسبما تأمر'. فلم يقل المزيد"[3].

يبدو أن الشاه كان أقل عدائية من أمين السلطان في تلك الفترة؛ كونه، على عكس الأخير، وافق على مقابلة جمال الدين. ولعل تقبل الشاه النسبي لجمال الدين آنذاك أثّر في تكتيكات أمين السلطان في المماطلة والتأجيل، بدل إظهار عداء سافر تجاه الأفغاني. في كل الأحوال،

---

1 المصدر السابق، ص: 128، الورقة 100. تُدرج سلسلة الرسائل هذه على أنها مكتوبة إلى حاجي محمد حسن في محمود آباد، لكن محتواها يكشف أنها من ابنه، حاجي محمود حسين، كما قال لي ابن الأخير، أصغر مهدوي، في طهران عام 1966.

2 المصدر السابق، ص 128-129، الورقة 149.

3 المصدر السابق، ص129.

كتب ابن أمين الضرب لأبيه في 4 يناير 1890 أنه ذهب ذلك اليوم للقاء الشاه، الذي أمر أمين السلطان بالذهاب إلى بيته لزيارة جمال الدين يوم الاثنين وإحضاره يوم الثلاثاء إلى اجتماع ملكي معه[1]. أخل أمين السلطان بموعده مع جمال الدين يوم الاثنين، لكن السلطان منح جمال الدين اللقاء الموعود يوم الثلاثاء، ونقل ابن أمين الضرب الحديث (حول السكك الحديدية) بين الشاه وجمال الدين[2].

هناك تقرير آخر بعد شهر، في 8 فبراير، بأن أمين السلطان لم يأت بعد لزيارة جمال الدين، ولم يرد حتى على التماسه الأخير[3]. تحوي الوثائق أيضًا رسالة غير مؤرخة من أمين الضرب إلى أمين السلطان، تقول إنه جاء لزيارته بصحبة السيد جمال الدين. رد أمين السلطان بملاحظة على هامش الرسالة تشكرهما على الزيارة، وتطلب المعذرة، وتقول إنه سيأتي لزيارتهما لاحقًا[4]. ذكر اعتماد السلطنة في مذكراته أيضًا أنه ذهب في 13 فبراير لزيارة جمال الدين، الذي قال إن أمين السلطان لم يأت لزيارته بعد، وكان مستاءً جدًّا من هذا الإهمال[5].

ليس ثمة إشارة في **الوثائق**، أو في أي مكان آخر، عن أي تواصل لاحق بين جمال الدين وأمين السلطان أو بين جمال الدين والشاه في شهري فبراير ويوليو، حين أمر الشاه الأفغاني بمغادرة طهران. يبدو واضحًا أن الشاه بحلول ذلك الوقت شارك أمين السلطان موقفه العدائي من جمال الدين لأسباب تجري مناقشتها أدناه.

لا تثير برقيتا السير هنري درموند وولف المرسلتان في 20 و21 ديسمبر 1889 مسألة مواقف أمين السلطان والشاه تجاه جمال الدين فحسب، بل أيضًا إشاعة تعيينه وزيرًا

---

1 المصدر السابق، ص 129، الورقة 201.

2 المصدر السابق، ص 130. حسب **باكدامان**، ص 135، خط السكك الحديدية الذي جرت مناقشته هو الذي أراد أمين الضرب بناءه في شمال إيران، وهو المشروع الذي كان جمال الدين ناقشه مع السلطات الروسية.

3 **الوثائق**، ص 130.

4 المصدر السابق، ص110، البند 1؛ والصورة رقم 204.

5 المصدر السابق، ص150.

للصحافة. تلمح وثيقتان أخريان إلى نقاش مع الشاه حول مسألة تحرير جمال الدين صحيفة في إيران. قد يكون هذا هو الاقتراح الذي سمعه وولف، بصيغته المبالغ فيها وغير المحتملة، حول تعيين جمال الدين وزيرًا للصحافة بدل اعتماد السلطنة.

يرد أول دليل على قضية تحرير جمال الدين صحيفة في إيران في مدخل مذكرات اعتماد السلطنة يوم 24 ديسمبر 1889. لا يمكن للأسف قراءة أجزاء منها أشير إليها بنقاط القطع: "قال الشاه بدون مقدمات: لِمَ لا تحضر لي صحيفة **إطلاع** أحيانًا؟ على عكس رغبة رئيس الوزراء، الشاه... لن يظهر الاحترام للصحف [...؟] ولن يجعل سيد جمال الدين رئيس تحرير صحيفة"[1].

ما يفهم ضمنًا هنا أن اقتراح تحرير جمال الدين صحيفة في إيران عُرض على ما يبدو على الشاه، ربما من قبل اعتماد السلطنة، لكن الشاه لم يوافق على الفكرة لأن أمين السلطنة يعارضها.

تأتي وثيقة أخرى بشأن تحرير الصحيفة المقترح، وتساعد أيضًا في تفسير خوف الشاه المتنامي من جمال الدين، في تقرير أرسله دي بالوي، الوزير الفرنسي المفوض لأمد بعيد في طهران، يوم 27 مايو 1896، بعد اغتيال الشاه على يد أحد اتباع الأفغاني. يتحدث دي بالوي عن رفض السلطان عبد الحميد الثاني ترحيل جمال الدين من إسطنبول وتسليمه إلى إيران على اعتبار أنه أفغاني:

> في الحقيقة هذا الشخص فارسي تمامًا؛ ولد في سعد أباد، والجميع يعرف أسرته. مهنته محرض ثوري... عندما جاء إلى هنا [طهران] عام 1890 أراد إصدار مجلة. قال الشاه وأمين السلطان إنهما قد يسمحان له بذلك إن أخضع مخطوطاته للرقابة. أول مقال قدمه لهما كان بيانًا ضد المسيحيين الذين يرزح المسلمون الطيبون تحت نيرهم في كل مكان، في الهند، وفي مصر، وفي تونس، وفي الجزائر. لذلك يجب سفك دماء الكفرة كي تنمو أعداد المسلمين ويزداد

---

1 المصدر السابق، ص: 150. طبعًا، كما ذكر أفشر، عدم المقروئية في النسخة الأصلية المكتوبة بخط اليد.

نفوذهم في العالم، إلخ.. إلخ.. خشي الشاه أن يؤدي ذلك إلى محاولة التعدي على الأوربيين الذين يعيشون في طهران فأجبره على الرحيل[1].

رغم أن دي بالوي كان على الأرجح ينقل ما أخبره به أمين السلطان حول نفي جمال الدين، وقدّمه له على أنه قرار جاء لحماية الأوربيين في إيران، تبدو المحتويات المنسوبة إلى مقال جمال الدين الأول نموذجية ومقنعة. من الغريب أن هذه القصة عن اقتراح تحرير الصحيفة الذي رفضه الشاه لم تدخل في سير حياة الأفغاني المنشورة، التي قدمت بدلًا من ذلك روايات لا أساس لها حول خطط الشاه لمنح جمال الدين منصبًا وزاريًّا رفيعًا.

لكن بعيدًا عن مشروع الصحيفة، كان لدى الشاه أسباب كثيرة للحذر من جمال الدين خلال عام 1890، ويرجح جدًّا أنه كان يتلقى تحذيرات حول الأفغاني من أشخاص آخرين غير أمين السلطان. الوزير الإيراني المفوض في بطرسبورغ كان قلقًا بما فيه الكفاية ليرسل تقريرًا إلى نظيره البريطاني، موريير، عن أخطار وجود جمال الدين في طهران، ويحتمل أن يكون أرسل تقارير مشابهة إلى حكومته. ذكر موريير في 7 فبراير عام 1890:

> ... أعلمني مؤخرًا زميلي الفارسي، ميرزا محمود خان، بأقصى درجات السرية وبقلق بالغ خشية انكشاف أن المعلومات تأتي منه، بأن لديه أسبابًا للاعتقاد أن الشيخ الآن موجود في إيران ويقوم بكثير من الأعمال المؤذية هناك. يعرف ميرزا محمود على وجه اليقين أن هذا الشخص كان على اتصال دائم مع السيد زينوفيف حين كان هنا، وهو الآن في طهران يتظاهر أنه تحت الحماية الروسية ويحاول بلا شك خدمة المصالح الروسية هناك. لديه أيضًا أسباب للاقتناع بأنه كان كاتب البرقية المثيرة من تبليسي، التي وصفت تقديم السير هنري وولف إنجيلًا فارسيًّا إلى الشاه، وأعمال الشغب التي أعقبتها وهرب وزير صاحب الجلالة إلى تبريز. يبدو أن الشيخ مواطن فارسي، أو على الأقل ولد

---

1 France, Archives du Ministère des Affaires Étrangères (henceforth called A. E.) Perse, 46, 1895-1896, de Balloy to Honotaux, no. 27, May 29, 1896.

من الآن فصاعدًا (A.E.).

> هناك من أبوين أفغانيين، وزميلي على قناعة قوية بأن السلطات الفارسية يجب أن تطرده دون أدنى تأخير، وإن يكن بهدوء وحذر كي لا تعطيه حجة الظهور بمظهر الضحية والإسراع للارتماء في أحضان الروس[1].

أُرسلت نسخة من برقية موريير إلى وولف في طهران، ويبدو أنه استجابة لما ورد فيها أرسل وولف تقريره في 24 أبريل 1890:

> ... تواصلت مع أمين السلطان بشأن وجود الشيخ جمال الدين في طهران. يعيش الشيخ في منزل حاجي محمد حسن، صاحب سكة حديد آمول، وإلى حد ما تابع الوزير الأعظم.
>
> قال سعادته إنه أبقى على أقل قدر ممكن من الصلات مع الشيخ، وأمر حاجي أن يلمح له بضرورة مغادرة طهران، كونه لن يكسب شيئًا بالبقاء[2].

أرسل وولف تقريرًا سريًّا إلى بريطانيا في 14 أبريل 1890، مصدره مخبر سري يبدو أنه إيراني الجنسية وعلى صلة بالمفوضية الروسية. ذكر هذا الرجل في 9 أبريل أن بعض الأعيان الإيرانيين المستائين من وضعهم ومناصبهم يعملون ضد أمين السلطان، ويعولون على وصول الوزير الروسي الجديد [بيوتزوف] في نجاح مساعيهم. يقال إنهم يحرضون الروس ضد أمين السلطان بالادعاء إنه محب للإنكليز ومؤيد لهم. (في الحقيقة لم يكن الروس بحاجة إلى هذا التحريض، نظرًا إلى الامتيازات التي منحها أمين السلطان للبريطانيين ومشاوراته الدائمة مع وولف). من بين هؤلاء الأعيان الذين زاروا المفوضية الروسية صاحب الديوان (يحيى خان)، ومشير الدولة، واعتماد السلطنة (والأخيران على علاقة بالأفغاني). ثم تابع المخبر:

---

1 **الخارجية**، 60/ 594، موريير إلى سولزبري، رقم 40، سري، سنت بطرسبورغ، 7 فبراير 1890. يبدو أن التهمة حول كتابة البرقية غير صحيحة.

2 **الخارجية**، وولف إلى سولزبري، رقم 146، 24 أبريل 1890.

أسمع أن الشاه دعا سيد جمال الدين إلى طهران لكن لم تتخذ حتى الآن أي ترتيبات بشأنه.

أناس من كل الطبقات يزورون السيد الذي يمتدح الروس. يبدو أنه بعد أن يأس من الفارسيين يتوجه الآن إلى الروس عبر محمد حسين ميرزا. يرجح جدًّا أن يقوم الروس ببعض الخطوات لدفع الحكومة الإيرانية إلى تقديم المال له. ويتحدث السيد عن نيته التوجه إلى مشهد ومن هناك إلى سراخان ومرو وبخارى وبعد ذلك إلى روسيا[1].

يضيف المخبر أن "الصاحب العربي" (غريغوروفيتش) تحدث إلى جمال الدين ويمتدحه إلى أبعد الحدود.

لعل جمال الدين، مثل كثير من الأعيان الإيرانيين، كان يأمل بالمساعدة الروسية لإنهاء مسار الحكومة المؤيد لإنكلترا وسياستها في منح امتيازات هائلة للبريطانيين. يشير التقرير أيضًا إلى الاعتقاد السائد عمومًا (وربما الصحيح) بأن الشاه دعا جمال الدين إلى إيران ثم أهمله لاحقًا، وللمرء أن يتصور أن جمال كان يشتكي من ذلك لكل من تحدث معه. ولا بد أن تأييد جمال الدين الواسع، وفصاحته، وشكواه الواضحة من سياسة الحكومة، كانت كافية لإثارة قلق الحكومة من وجوده في طهران.

لا تكشف الوثائق البريطانية اهتمامًا إضافيًّا بجمال الدين أو قلقًا خاصًّا بشأنه إلى حين علمها بطرده من إيران في يناير 1891. لعل وولف الذي تدخل مرارًا في السياسة الفارسية عبّر عن عدائه لجمال الدين، لكن برقياته عمومًا لا تظهر انشغالًا عميقًا به، وتشير إلى رضاه عن أن أمين السلطان يتعامل مع القضية على نحو ملائم، ولم يقترح البريطانيون اتخاذ مزيد من الإجراءات أو يذكروها في تقاريرهم.

1 **الخارجية**، 60/ 511، وولف إلى سولزبري، رقم 124، سري، 14 أبريل 1890. مرفقة مع رسالة 9 أبريل. اسم ابن محمد حسن (أمين الضرب) محمد حسين.

بعد إحباط مساعيه للتأثير في الحكومة الإيرانية مباشرة، وفشل محاولاته إصدار صحيفة في إيران، لم يقبل جمال الدين التلميح بأن عليه مغادرة البلاد، بل حاول تحقيق أهدافه بوسائل أخرى. كان الزمن من نواح عدة مؤاتيًا لتنامي تأثير الأفغاني، فسوء حكم الشاه وقمعه وجشعه كان يتزايد باطراد في السنوات الأخيرة. كان هناك أيضًا قلق متصاعد من موجة الامتيازات الممنوحة للبريطانيين، والامتيازات المضادة الممنوحة للروس، وهي سمة ميزت وزارة وولف في إيران. كذلك تصاعد الشعور الديني ضد توافد الأجانب الكفار إلى البلاد؛ كما ازداد السخط الاقتصادي، سواء من قبل التجار الذين واجهوا منافسة أوربية غير متكافئة، أو الناس العاديين المتأثرين بالمضاربات على القمح واكتنازه واحتكاره، وارتفاع الأسعار، وتخفيض قيمة العملة. لم تحدث في إيران محاولات "غربنة" من القمة إلى القاعدة على غرار ما حدث في تركيا ومصر. ورغم محاولات الشاه منع رعاياه من الحصول على تعليم في الخارج، تسربت بعض الأفكار الغربية حول إصلاح الحكومة وكفاءتها إلى داخل إيران. خلال فترة إقامة جمال الدين الثانية في إيران، بدأ الداعية الغربي ملكم خان إصدار صحيفته الإصلاحية المعادية للحكومة، **قانون**، التي كانت تهرّب من لندن إلى إيران وتتمتع بتأثير كبير، وذلك بعد طرده من منصبه كوزير إيراني مفوض في لندن إثر تعامله غير اللائق في قضية امتياز اليانصيب. وهكذا، كانت إيران مستعدة لبرنامج جمال الدين، فدعواته الحماسية لمقاومة التعديات الأجنبية المتزايدة اجتذبت على حد سواء "المتغربنين" الذين أرادوا الدفاع عن استقلال إيران، و"التقليديين" القلقين أساسًا من توغلات الكفار في البلاد. قدم الأفغاني إلى "المتغربنين" الأجزاء الأكثر راديكالية من برنامجه، بينما أكد للعلماء التقليديين وعامة الناس كعادته أهمية حماية الإسلام والحاجة إلى الوحدة الإسلامية والعمل ضد الغرب. ساعدت جمال الدين أيضًا حقيقة أن إنكلترا بدت وكأنها تمارس تعديات أكبر على الاستقلال الإيراني مقارنة بروسيا، فعملت توجهات الأفغاني المعادية للبريطانيين وادعاءاته الحماية الروسية لصالحه بين معظم الإيرانيين. حتى الوزراء المناصرون للغرب، أمثال أمين الدولة واعتماد السلطنة، كانوا يعملون مع الروس في تلك السنوات، جزئيًّا بدافع معارضة الاختراقات البريطانية، وجزئيًّا بدافع العداء لأمين السلطان المحب

للإنكليز آنذاك، وهو ما فعله أيضًا يحيى خان مشير الدولة، أحد المقربين من جمال الدين ووزير الخارجية الأسبق ووزير التجارة والعدل لاحقًا.

يظهر من التوصيفات الفارسية لإقامة جمال الدين في طهران، من ديسمبر 1889 إلى يوليو 1890، أنه بدأ في هذه الفترة عقد اجتماعات سرية عرض فيها أهدافه في الإصلاح ومحاربة الحكم الأوتوقراطي الاستبدادي. يقول ناظم الإسلام كرماني إن نحو خمسين شخصًا كانوا يحضرون جلساته، وذكر أسماء الذين كانوا على اتفاق مع أهداف جمال الدين وأهمهم: الحاج الشيخ هادي نجم أبادي، وهو عالم ورع ومتنور عرف بتسامحه في طهران، وساعد نفوذه الشخصي القوي في نشر الأفكار التقدمية هناك[1]؛ وآقا محمد طباطبائي، وهو مجتهد متنور ونافذ يحمل بعض الأفكار الحديثة -علاوة على أنه ماسوني وأحد أبرز العلماء الدينيين الذين قادوا الثورة الدستورية؛ وأمين الدولة، وزير البريد ورئيس مجلس الدولة والمرشح الإصلاحي الرئيس لمنصب رئيس الوزراء؛ ويحيى خان مشير الدولة، وهو وزير العدل المؤيد لروسيا الذي أصبح فيما بعد وزيرًا للخارجية ثم أقيل بإلحاح من البريطانيين؛ وذكاء الملك فروغي، وهو شاعر وطني ورئيس تحرير صحيفة لاحقًا؛ واعتماد السلطنة،

1 التوصيفات الواردة في المتن إضافة من قبلي. يقول ميرزا محمد قزويني في إحدى ملاحظاته المفيدة لإي. ج. براون، مؤلف كتاب **الثورة الفارسية** (E. G. Browne, *The Persian Revolution of* 1905-1909 (Cambridge, 1910, p. 406، عن الحاج الشيخ هادي نجم أبادي، وهو واحد من أصدقاء جمال الدين: "كان حاجي الشيخ هادي أحد أشهر علماء طهران، والخدمات التي أداها من أجل قضية الحرية في بلاد فارس تكاد توازي، وإن لم تساو تمامًا، تلك التي قدمها السيد جمال الدين. كان مجتهدًا من الطراز الأول وتمتع بثقة العامة والخاصة على حد سواء. لم يقبل قرشًا واحدًا من أي إنسان، وكان بالإطلاق غير قابل للإفساد. اعتاد الشيخ هادي أن يجلس مساء كل يوم على الأرض خارج بيته... حيث استقبل أناسًا من كل الطبقات وكل الأديان والمعتقدات، رجالات دولة، وطلاب علم، وأمراء وشعراء، سنّة، وشيعة، وبابيين، وأرمن، ويهود، ومؤلهي علي، إلخ... وناقش معهم جميعًا بكل حرية شتى المواضيع. رغم أنه مجتهد، كان الشيخ هادي مفكرًا حرًّا أساسًا، وكان يزرع الشك في عقول العامة ويدمر إيمانهم بالخرافات الشائعة. أدّى دورًا فاعلًا في "يقظة" نسبة كبيرة من أولئك الذين صاروا فيما بعد مناصري الحريات وأبطالها في بلاد فارس... السيد محمد طباطبائي كان أصلًا أحد تلامذته، لكنه أنكر أفكاره لاحقًا وأدانها بوصفها مارقة وإلحادية، وأشهد أباه السيد صادق الطباطبائي، الذي حرّم الشيخ هادي علنًا على أنه كافر زنديق. بيد أن التحريم، بدل أن يؤذيه، أضاف إلى مكانة الشيخ هادي وزاد أعداد مريديه ومعجبيه".

وحاجي سيّاح، وميرزا رضا كرماني[1]. يذكر ناظم الإسلام كرماني شخصيات أخرى أقل أهمية، ويقول إن هدف جمال الدين الظاهر كان الوحدة الإسلامية، لكنه في الحقيقة كان يؤيد إقامة حكومة جمهورية دستورية، وكان يناقش في جلساته شرور الطغيان والاستبداد. ويضيف كرماني بحكمه أن جمال الدين كان يحدث أتباعه في جلساته السرية على تنوير العامة، "لكن بعد نفيه من طهران أمر أتباعه بالتقية وإخفاء أهدافهم كلية"[2].

قد يكون أمين السلطان علم باجتماعات جمال الدين السرية، ويرجح أنه حاول إقناع الشاه بالخطر المحدق به شخصيًّا من وجود جمال الدين في طهران. لم يكن الشاه بعد فزعًا بما فيه الكفاية لنفي جمال الدين خارج البلاد، لكنه أمره بالذهاب إلى قم جنوب طهران. تتضمن الوثائق نسخة من أمر الشاه، بتاريخ 23 ذو القعدة 1307/ 11 يوليو 1890، وينص على ما يلي: "إلى أمين السلطان. لقد تقرر أنه يتوجب على حاجي محمد حسن إرسال السيد جمال الدين إلى قم. إذا كان ما يزال في طهران ولم يغادر بعد، اكتب لحاجي محمد حسن أن عليه بالتأكيد إرساله إلى قم"[3].

تقول الروايات الفارسية إن جمال الدين تلقى تحذيرات مسبقة عن مرسوم الشاه هذا، ربما من أمين الدولة، واستطاع أن يلجأ إلى مقام شاه زاده عبد العظيم جنوب طهران قبل أن يصله الأمر الملكي[4]. في إيران يفترض أن يتمتع الملجأ في أماكن عدة، خاصة المقام الديني

---

1 ترد القائمة في كتاب

Kirmani, *op. cit.*, p. 64.

التوصيفات في المتن إضافة من قبلي. ترد قائمة مختلفة من تلامذة جمال الدين في هذه الفترة، دون ذكر المصدر، في كتاب:

Browne, *op. cit.*, p. 10.

لكن نظرًا إلى أن القائمة تضمنت ميرزا آقا خان كرماني، الذي كان في الحقيقة في إسطنبول آنذاك، لا يمكن الوثوق بدقتها في المطلق.

2 Kirmani, *op. cit.*, p. 64.

3 **الوثائق**، ص 110.

4 قارن:

Kirmani, *op. cit.*, p. 62.

المقدس، بحرمة لا يحق للسلطات المدنية انتهاكها. ومن هذا الموقع الذي يفترض أن يكون حصينًا، بدأ جمال الدين على ما يبدو إطلاق العنان لهجمات أكثر علانية ضد الحكومة لأنانيتها واستبدادها وبيعها إيران للمصالح الأجنبية. ويظهر أنه شدد على الحاجة لاتخاذ الناس إجراءات عملية لإنهاء الظلم والاضطهاد. تؤكد المصادر الفارسية تأثير خطب الأفغاني البليغة في المساعدة على تنوير العديد من الإيرانيين، وتقول إن أشخاصًا كثيرين جاؤوا للاستماع إليه رغم أن عملاء أمين السلطان كانوا يراقبونهم ويسجلون أسماءهم[1]. ونظرًا إلى وجود استياء إيراني واسع من سياسات الحكومة الرجعية وقصيرة النظر، لا يصعب الاقتناع بأن فصاحة جمال الدين وجدت أرضًا خصبة. كانت إيران في الواقع تقترب باطراد من أزمة كبرى تتركز على بيع البلاد للمصالح الأجنبية، على نحو لا يختلف كثيرًا عن الأزمة المصرية في أعوام 1879–1882، حيث كان جمال الدين مؤثرًا أيضًا[2].

بعد أن مكث الأفغاني سبعة أشهر في ملجئه، متابعًا إلقاء خطبه على أتباعه ومعجبيه، أمر الشاه في يناير 1891 باتخاذ خطوة استثنائية للغاية، إذ أرسل جنودًا من سلاح الفرسان انتهكوا حرمة ملجأ جمال الدين، واعتقلوه، واقتادوه مكبلًا بالسلاسل إلى الحدود الإيرانية–التركية. تعزو المصادر الفارسية هذا الفعل أساسًا إلى إقناع أمين السلطان الشاه بأن وجود جمال الدين الدائم في البلاد يشكل خطرًا على عرشه. ولعل مثل هذه الاعتبارات والدوافع العامة تدخلت في قرار الشاه، لكن ملك آرا والوثائق البريطانية تقدم رواية أكثر تفصيلًا. يقول ملك آرا إنه في إحدى الليالي أُلقي في مساجد طهران ومدارسها الدينية ثلاثمئة إلى أربعمئة منشور أرسل بعضها إلى كبار علماء الحوزة في طهران، وقيل إنها تضمنت تحريضًا مباشرًا على الإطاحة بالشاه. رأى الشاه في ذلك مكيدة من جمال الدين، فأرسل الفرسان كي يعتقلوه ويجروه جسديًّا خارج ملجئه. صاح خادمه ميرزا رضا طالبًا النجدة: إنهم يقبضون

---

1 *Ibid.*, Lutfallah, pp. 48–50; and Mulk Ara, p. 113.

2 انظر:

Keddie, *Religion and Rebellion*, chap. i.

على سليل الرسول، لكن أحدًا لم يجبه، فضرب جمال الدين وسجن قبل اقتياده تحت الحراسة إلى خارج البلاد[1].

تقول الوثائق البريطانية قصة مشابهة، وإن ليست مطابقة تمامًا. لا بد أن أمين السلطان أساسًا أبقى البريطانيين على اطلاع بالقضية، كي يظهر الدور الخاص الذي أدّاه على أفضل ما يمكن، لكن التقارير البريطانية حول معظم النقاط تبدو معقولة. في 12 يناير 1891، كتب القائم بالأعمال البريطاني، كنيدي، الذي تابع مهام وولف خلال مرضه وغيابه:

> ... قبل بضعة أيام تلقى الشاه رسالة مغفلة الاسم تسيء إلى جلالته إساءة فظيعة لسوء حكمه بلاد فارس، وعلى وجه أكثر تحديدًا لتسليمه المصالح الإيرانية ووضعها بأيد إنكليزية.
>
> اقتنع الشاه بأن السيد جمال الدين سيئ الذكر هو المحرض، إن لم يكن كاتب الرسالة الفعلي، فأمر بطرده فورًا من البلاد [كذا]، ورفض جلالته الاستماع إلى نصيحة أمين السلطان بأن هذا الطرد يجب أن يتم بطريقة هادئة لا تلفت الانتباه، لتجنب احتمال إثارة الاضطرابات، لاسيما وأن السيد لجأ إلى مقام شاه عبد العظيم قرب طهران.
>
> اعتقل السيد وفقًا لذلك في حديقة استُدرج إليها، ورغم أن الحديقة لا تقع فعليًّا ضمن حدود المقام إلا أنها تعد عادة جزءًا من مكان اللجوء. حاول السيد وأنصاره المقاومة وأثاروا اضطرابًا طفيفًا، لكن السيد اعتقل في النهاية، بعد عراك قصير، ووضع على حصان وأرسل برفقة ثلاثين فارسًا إلى كرمنشاه، حيث سيبعد من هناك عبر الحدود التركية.
>
> وجد بحوزة السيد بعض الرسائل التي تفضح عدة شخصيات مرموقة، أبرزها أمين الدولة ووزير البريد ورئيس مجلس الدولة، وهو المنافس الأول لأمين السلطان. تتحدث هذه الرسائل بعبارات الاحتقار والازدراء للشاه وأمين السلطان ووزراء آخرين...

---

1 Mulk Ara, p. 113.

ملاحظة. 15 يناير. أعلمني أمين السلطان البارحة أن السيد غريغوريفتش، ترجمان المفوضية الروسية، زاره وقدم شكوى على اعتقال السيد ونفيه بتحريض من المفوضية البريطانية. أوحى أمين الدولة بهذه الفكرة، التي تسود عمومًا في الدوائر الفارسية، إلى السيد دو بوتزو [الوزير الروسي المفوض في إيران].

أنكر أمين السلطان هذا الادعاء بشدة، وأشار إلى أن السيد ليس فقط مواطنًا فارسيًّا يحق للشاه حرية التعامل معه كما يراه جلالته مناسبًا، بل إن حقيقة تدخل المفوضية الروسية باسمه يجعلها مسؤولة عن أي عواقب شريرة قد تنشأ عن التحريض السري الذي كان يثيره متآمر خطير.

أعلمني أمين السلطان أن السيد غريغوريفتش سارع إلى التنصل من أي نية للوزير الروسي بحماية السيد[1].

يتحدث كنيدي هنا عن رسالة إلى الشاه، وليس منشورًا أو إعلانًا، بوصفه السبب المباشر لطرد جمال الدين. لكنه يضمّن برقية أخرى ترجمة بلاغ مغفل وزع مؤخرًا ولا بد أنه المنشور الذي ذكره ملك آرا. تطابق لهجة المنشور وأسلوبه كلية لهجة جمال الدين وأسلوبه النمطيين، وهو موجه إلى "السلطات الفارسية" (الملاحظات بين قوسين للمترجمين البريطانيين) ويقول إن أعداء الدين الحق

وجدوا فرصة سانحة لتدمير هذا البلد وهذه الأمة تحت مسميات وذرائع مخادعة مختلفة. واحد اسمه رئيس الشرطة (الكونت مونتيفورتي)، وآخر بحجة كونه مدير الجمارك (مسيو كيتابغي)، وواحد يسمي نفسه المدرب (الجنرال أندريني أو الضباط الروس)، وواحد يقول إنه قس (الدكتور تورينس والمبشرون الأميركيون)، وواحد بحجة استئجار المناجم (شركة المناجم البريطانية)، وآخر بعذر افتتاح مصرف (بنك فارس الإمبراطوري)، وآخر بعذر احتكار تجارة التبغ (الرائد تالبوت)، وهم يستولون جميعًا على

---

1 **الخارجية**، 60/ 594، كنيدي إلى سولزبري، رقم 11، 12 يناير 1891.
F.O. 60 /594, Kennedy to Salisbury, no. 11, Jan. 12, 1891.

موارد البلاد، ومع مرور الزمن سيتملكون البلد نفسه، وتلك ستكون بداية مصائبكم.

قد تجدون العلاج قبل أن تصبحوا، مثل سكان الهند الأصليين، عبيد الأجانب. لقد أذهل صمتكم وغيكم علماء الدين والشعب على حد سواء. لطالما حمى العلماء الدين، وهم على استعداد لمساعدتكم إن أظهرتم الإرادة والهمة. وإذا كنتم لا تخافون على دمار دينكم فاهتموا على الأقل بدنياكم. خافوا على بلواء أصدقائكم وأحبتكم، وعلى الكلام القبيح الذي سيكتبه المؤرخون عنكم، وعلى لعنات وسخرية سلالتكم، وعلى احتقار الأجانب والضحك الذي يضحكونه الآن عليكم.

بعد التنويه إلى أن المسؤولين المعنيين تسببوا في قتل أو نفي مجموعة من الإيرانيين يعدد أسماءهم، يتابع المنشور: "والآن ما الذي حلّ بكم بحيث لا تأتون بحركة؟ أنتم مسؤولو حكومة الإسلام وعليكم حماية الدين والدولة، وأنتم قطعًا مسؤولون عن ذلك أمام الله. إن لأفظع الفظائع أن يعيش 9 ملايين إنسان في محنة كي تنعم قلة قليلة فقط برغد العيش. لقد تجرأتُ على كتابة هذه الورقة إشفاقًا مني على أمة الإسلام ورغبة باستنهاض (الشعب الإيراني) الجبار وتشجيعه"[1].

ترد بعض التفاصيل الإضافية حول نقاط أخرى تناقشها برقية كنيدي في مذكرات اعتماد السلطنة. ويعزو اعتماد السلطنة، مثل كثير من الإيرانيين، نفي جمال الدين إلى مقام شاه عبد العظيم أصلًا إلى النفوذ البريطاني، ويقول إن جمال الدين حين أقدم على تلك الخطوة كان يتوقع زيارة من الوزير الروسي. اعتماد السلطنة نفسه زار جمال الدين في ملجئه على الأقل مرتين، ما يؤكد التقارير الفارسية بأن رجالاً بارزين تابعوا زيارته هناك. كتب اعتماد السلطنة في 7 يناير 1890:

---

1 **الخارجية**، كنيدي إلى سولزبري، رقم 15، 16 يناير 1891.
الكلمات داخل الأقواس أضافها المترجم البريطاني. الكرور الفارسي يساوي 500.000. (غيرّتُ بعض الصياغات الفارسية الرديئة هنا وفي أماكن أخرى في الوثائق البريطانية).

حدث جديد يلحق العار إلى أبعد الحدود بهذه الحكومة هو الضربة التي وجهتها إلى السيد جمال الدين. فنظرًا إلى أن بعض الرسائل كتبت إلى العلماء وطلاب المدارس الدينية حول شرور منح الامتيازات للأوربيين، وحول الكونت [مونتيفورتي، رئيس الشرطة الإيرانية الإيطالي] ونائب السلطان [ابن الشاه الثالث وحاكم طهران]، يقول البعض إن نائب السلطان استولى على تلك الرسائل وأعطاها للشاه، واعتبر سيد جمال الدين مسؤولًا عنها. لذلك صدر الأمر إلى خمسة حراس شخصيين بأخذ السيد من مقام عبد العظيم باتجاه العراق.

يذكر اعتماد السلطنة العراك في مقام عبد العظيم، وحاجيات السيد الشخصية التي أخذت منه وأحضرت أمام الشاه لينهبها خلصاؤه. ثم يضيف أن أمين السلطان حين سمع بالحادث، ورغم خصومته مع جمال الدين، اعترض على هذه المعاملة اللئيمة، وأعاد له كل شيء، وأضاف إليه بعض المال وحصانًا وأشياء أخرى أرسلها إلى جمال الدين. يتساءل المرء بأي سلطة أُخرج جمال الدين من طهران، يتابع اعتماد السلطنة، يائسًا تمامًا من الشاه لكن آملًا بمساعدة أمين السلطان[1].

لا يرجح أن يكون أمين السلطان قدم فعلًا تلك التعويضات؛ لأن وثائق أخرى تشير إلى أن جمال الدين سافر إلى كرمنشاه ووصلها وليس معه أي شيء تقريبًا[2].

كتب اعتماد السلطنة في 16 يناير أنه سمع في منزل أمين الدولة أن حقيبة جمال الدين التي أخذت منه وأحضرت إلى السلطان احتوت عدة رسائل بخط يد أمين الدولة ذاته. وأضاف أن أمين الدولة ليس خائفًا لأنه لم يكتب إطلاقًا رسائل تدينه. ثم يخلص اعتماد السلطنة إلى القول: "الحمد لله أنني لم أكتب رسائل لهذا الشخص إطلاقًا. ومن هذا المنظور

---

1 **الوثائق**، ص 151.

2 المصدر السابق، ص 151 هـ (في الهامش السفلي).

أنا سعيد بأنني لم أكن يومًا صديقًا حميمًا له"[1]. وهكذا شهدت مشاعر اعتماد السلطنة تجاه علاقته مع جمال الدين تغيرًا مؤاتيًا منذ عام 1886، حين انزعج لأن جمال الدين لم يقبل أن يكون ضيف منزله. ويبدو أن تعليق أمين الدولة بأنه لم يكتب شيئًا يدينه صحيح، إذ لم يتلق أي عقوبة على مراسلاته هذه.

يعطي اعتماد السلطنة في 28 يناير تفسيرًا معقولًا لكرم أمين السلطان المفاجئ تجاه جمال الدين. يقول: "في المساء أخبرني 'الصاحب العربي' [غريغوروفيتش] أنه حين اعتقل السيد جمال الدين، قال مختار خان [حاكم منطقة عبد العظيم] 'هذا جزاء أصدقاء روسيا'. ذهب غريغوروفيتش إلى بيت أمين السلطان بعد سماعه ذلك وسأله ما هذا العداء للروس الذي يدفع خادمًا كهذا لاستخدام مثل ذلك التعبير؟ 'خاف أمين السلطان وأرسل [لجمال الدين] مالًا، وثوبًا، وحصانًا، ولم يكن ذلك بدافع الكرم'"[2].

يثير تقرير كنيدي المرسل في 20 يناير 1891 المزيد من الشكوك حول كرم أمين السلطان الفعلي تجاه جمال الدين. يقول التقرير:

> ... بعد عدة أيام من نفي السيد جمال الدين، خشي الشاه من تعريض صحة السجين وربما حياته للخطر جراء الرحلة الطويلة والشاقة في عز الشتاء وخلال لحظات من إخطاره، فوجه أمين السلطان بإرسال رسول إلى الضابط المكلف بمرافقته يأمره بإبقاء السيد في قم أو همذان إلى حين يتحسن الطقس، ويأخذه بعدها إلى الحدود التركية.
>
> رغب الشاه أيضًا بكتابة رسالة ودية إلى السيد، وإرسال هدية مالية له من جلالته.
>
> حاول أمين السلطان ثني الشاه عن قراره، لكن الشاه أصر على تنفيذ رغباته.

---

1 المصدر السابق، ص 152.

2 المصدر السابق.

أخبرني سعادته أنه لم يُطع جلالته بعد في هذه المسألة، وأنه سيتجنب فعل ذلك إن أمكن؛ على اعتبار أن السيد يتمتع بصحة ممتازة ولا خطر عليه من تحمل مشاق الرحلة، أو التسبب بإثارة فضيحة عامة يبدو أن الشاه يخشى عواقبها[1].

تشير هذه الرواية من مصدر صديق لأمين السلطان إلى أن إعلان الأخير عن تقديم هدايا لجمال الدين كان حصرًا بغرض تجنب غضب الروس، وأن الإعلان عنها لم يترافق بأي هدايا أو تعويضات حقيقية. ثارت بعد فترة فعلًا الفضيحة التي كان الشاه يخشاها، والتي ساعد سلوك أمين السلطان في التحريض عليها. إذ أشار جمال الدين وأنصاره مرارًا إلى المعاملة القاسية التي لقيها خلال العراك أثناء اعتقاله، وإلى انتهاك حرمة المقام المقدس، وإلى الرحلة القسرية الطويلة في عز الشتاء وفي وقت قال جمال الدين إنه مريض، باعتبارها جرائم الشاه وأمين السلطان ونائب السلطنة. ويبدو أن هذه الأحداث شكلت أحد الدوافع وراء الأعمال الدراماتيكية التي قام بها لاحقًا تابع جمال الدين وخادمه المخلص، ميرزا رضا كرماني[2].

بقي أمين الضرب كريمًا تجاه جمال الدين رغم صلاته بأمين السلطان. والظاهر أنه تابع إرسال المال إلى جمال الدين خلال لجوئه إلى مقام عبد العظيم، وحاول الآن جعل حياته أسهل خلال اعتقاله ورحلته القسرية. كتب أمين الضرب في 12 يناير 1891 رسالة إلى صديق في قم، المدينة الأولى التي أُخذ جمال الدين إليها، يخبره بوصول الأخير قريبًا، ويطلب منه إعطاء جمال الدين أي شيء يحتاجه، وإعلامه عن وضعه[3].

أُخذ جمال الدين من قم إلى كرمنشاه في رحلة شتوية شاقة. وصف ملا علي عرب، وهو شخص قابل جمال الدين في منزل أمين الضرب، إقامة الأفغاني في كرمنشاه في عدة رسائل بعث بها إلى صديقه أمين الضرب. تتوافق هذه الرسائل عمومًا مع تقارير أخرى عن أن

---

1 **الخارجية**، 70/ 594، كنيدي إلى سولزبري، رقم 20، 20 يناير 1891.

2 قارن التحقيق مع ميرزا رضا في:

Browne, *op. cit.*, pp. 70–71.

3 **الوثائق**، ص 131.

حاكم كرمنشاه عامل جمال الدين بلطف، وتركه يرتاح عدة أيام في المدينة بكل احترام، ثم أرسله بكل احترام إلى بغداد[1].

هناك رسالتان من جمال الدين إلى أمين الضرب مصورتان في الوثائق -أولهما مؤرخة في 16 فبراير 1891، والثانية بعدها بثمانية أيام. يعطي جمال الدين في الرسالة الثانية والأطول أول رواية لاعتقاله وسوء معاملته لاحقًا. يقول إنه كان لتوه مريضًا عندما اعتقل في مقام عبد العظيم، وأن عشرين فارسًا ملكيًّا اقتحموا منزله، حيث كان معين التجار شاهدًا، وجروه من هناك بعنف شديد. ويقول إن الجنود كانوا خائفين من أن يحميه الناس في مقام عبد العظيم، فسحبوه بسرعة كبيرة إلى حد أن ياقته كادت تخنقه. سقط على الأرض وفقد الوعي أربع ساعات، وعندما استفاق رأى مختار خان، حاكم منطقة عبد العظيم، والعقيد حسن خان قزويني. سأل مختار عن حقيبته التي كان فيها بعض المال والرسائل والكتب، لكن مختار لم يستطع إيجادها، ووعد بإرسالها إلى جمال الدين في قم إن أمكن. لم يُترك معه شيء، وسلم مريضًا ومحمومًا إلى خمسة فرسان، ساقوه دون معطف أو غطاء في البرد القاسي والثلج إلى كرمنشاه في رحلة شاقة عانى خلالها كل أنواع المرض والعوز والمشقة. لكنه يقول إنه كان سعيدًا من داخله، وعرف أن الإيرانيين الحكماء سيعرفون بلا شك أنه أظهر أعلى درجات الصمود في العمل على إصلاح أوضاعهم المادية والروحية، وأمل أن يجعل الله من هذا الحادث المريع "سببًا في نصري". هذه الرسالة واحدة من عدة إفادات قدمها جمال الدين بنبرة دعوية استشهادية عن دوره، وأشار فيها مرارًا إلى سجانيه الرئيسيين باسم شمر [بن ذي الجوشن] وعمر بن سعد [بن أبي وقاص]، القائدين اللذين هزما الشهيد الكبير الإمام الحسين وذبحاه، ويعطي آخرين تورطوا في نفيه أيضًا أسماء مسؤولين عن قتل الحسين. تسترجع توصيفات جمال الدين لمعاناته، بما فيها العطش والحمى الشديدين، آلام الإمام الحسين في معركته الأخيرة قرب كربلاء، ويعبّر الأفغاني عن أمله في أن تكون معاناته سبب خلاص إيران، وأن تملأ القلوب بإيمان حقيقي يقود إلى تحقيق هدفه السامي.

---

1 المصدر السابق، ص 106.

ربما بسبب علاقات الأفغاني الملتبسة بإيران، بلد طفولته التي أنكرها دائمًا عندما كان خارج حدودها، اكتسى طرده منها من الآن فصاعدًا أهمية طاغية. رغم أن حكام الإمبراطورية العثمانية ومصر طردوه في ظروف صعبة أيضًا، لم يعرب الأفغاني قط عن كراهية تجاههم كالكراهية التي تركزت منذئذ على أمين السلطان وعلى ناصر الدين شاه تحديدًا. أصبح الشاه الآن موضوع انتقام وكراهية يفوق حتى بؤرة كراهيته السابقة، البريطانيين؛ كونه رمز السلطة الأساس في وطنه الذي نفاه وتنكر له. لم يطوّر جمال الدين في كتاباته إلى مسؤول حكومي مثل أمين الضرب التناظرات مع قتلة الحسين إلى النقطة التي ألمح إليها، بأنه إذا كان العسكر الذين اعتقلوه أشبه بالقادة الذين هزموا الإمام الحسين وقتلوه، فالشاه لا بد أن يكون نظير يزيد، الخليفة الأموي المكروه الذي أعطاهم الأوامر. لكنه في تصريحات لاحقة يوضح أنه يلوم الشاه شخصيًّا أكثر من أزلامه.

تتابع رسالة جمال الدين إلى أمين الضرب فتشكره على الكتابة لأصدقائه كي يساعدوه، وتقول إنه ما زال مريضًا، وتختتم بأن وكيل الدولة (حاكم كرمنشاه) جاء إليه وقال إنه على استعداد لإعطاء جمال الدين كل ما يحتاجه من مال أو خيول، فشكره. كذلك كتب أمين الدولة إلى رجل من كرمنشاه كي يطلب من الضابط المسؤول فعل كل ما هو ضروري من أجل جمال الدين. ثم ينهي الرسالة بتحيات إلى "حاجي مالك"، ربما ملك التجار (شيخ التجار وزعيم نقابتهم في طهران)، وهو شخص سيلعب قريبًا دورًا بارزًا في حركة احتجاجات التبغ الإيرانية[1]، وقد بعث الأفغاني تحية خاصة له في رسالة لاحقة.

تظهر رسائل أمين الضرب إلى أصدقائه ومراسليه في كرمنشاه أنه أمرهم بإعطاء جمال الدين كل ما يحتاجه وتحويل الفواتير إليه[2]. وتضيف ملاحظات أرسلها إلى المفوضية

---

1 **الوثائق**، الصور 189-191. الرسالة مترجمة في **باكدامان**، ص321-324.

2 **الوثائق**، ص 132-133.

البريطانية في طهران مواطن فارسي يعمل مخبرًا لدي البريطانيين في كرمنشاه بعض التفاصيل حول إقامة جمال الدين هناك[1].

أُخذ جمال الدين تحت الحراسة إلى الحدود الإيرانية ومنها إلى العراق العثمانية في فترة مبكرة من عام 1891. كانت محطته التالية بغداد، وتتوفر التفاصيل عن إقامته فيها من رواية رجل فارسي اسمه صادق نشأت، حصل عليها من بعض معارفه في بغداد. يقول نشأت إن الحاكم المحلي في كرمنشاه، وكيل الدولة، خالف الأوامر بمعاملته جمال الدين باحترام وإطلاقه من السجن (ولا تشير مصادر أخرى إلى أن جمال الدين دخل السجن في كرمنشاه). ويتابع القول بأن لا أحد رافق جمال الدين إلى بغداد، وهو ما يؤكده ضمنًا تقرير العميل البريطاني في كرمنشاه. ظل جمال الدين في بغداد مريضًا وفي حالة معنوية سيئة بسبب سلوك الحكومة الإيرانية. سكن الأفغاني في أحد الخانات دون الإفصاح عن هويته إلى أن سمع بوضعه أحد معجبيه، الحاج عبد الصمد الأصفهاني، وهو تاجر إيراني، فبدأ يعتني به. تؤكد رسالة في الوثائق أرسلها جمال الدين إلى ملا علي عرب في كرمنشاه أن عبد الصمد كان مضيفه في بغداد[2].

يتابع نشأت القول إن أمرًا على ما يبدو جاء من الحكومة العثمانية إلى والي بغداد بإيجاد جمال الدين، وهو ما نجح عملاء الوالي في فعله. أخذ جمال الدين إلى الوالي، وكان رجلًا متنورًا عامل جمال الدين معاملة حسنة في البداية. يقال إن الوالي تلقى بعد ذلك أوامر من الحكومة العثمانية بأن يكون أكثر صرامة، فبدأ يراقب جمال الدين عن قرب. تدخل بعض التجار الفرس في بغداد، يذكر نشأت أسماءهم، وناشدوا السلطان إطلاق سراحه، فذهب جمال الدين لاحقًا إلى البصرة[3].

---

1 **الخارجية**، 248/ 533 (أرشيف السفارة في طهران)، تقارير عميل كرمنشاه: 21 يناير و 26 فبراير 1891.

2 نشأت في **لطف الله**، ص137؛ **الوثائق**، الصورة 200.

3 نشأت في **لطف الله**، ص137–138.

يصعب الحكم على مدى دقة هذه الرواية؛ إذ توثق مصادر أخرى أن والي بغداد كان يراقب جمال الدين، وهو ما تؤكده مصادر أخرى، لكن يبدو أن مغادرته بغداد إلى البصرة لم تكن إطلاق سراح، بل خطوة قسرية تعمدتها الحكومة العثمانية لإخراجه من بغداد. يذكر القائم بالأعمال البريطاني في 4 مايو 1891 أن السفير التركي في طهران أخبر أمين السلطان بأن جمال الدين "طرد من بغداد، حيث كان وجوده غير مرغوب فيه، وأنه ذهب إلى البصرة"[1]. يقال إن الشاه كان سعيدًا جدًّا بنقله (من بغداد القريبة من إيران) وينوي السؤال عن إمكانية إرساله إلى مكان حتى أبعد. في الحقيقة طلب الشاه سريعًا بعد ذلك إبعاد جمال الدين من البصرة أيضًا.

كتب الملا علي عرب من كرمنشاه إلى أمين الضرب في 24 مارس 1891 أنه سمع بأن جمال الدين أُخذ بالقوة من بغداد إلى البصرة. وكتب أيضًا أن جمال الدين يبعث إليه برسائل عديدة يطلب تحويلها إلى أشخاص داخل إيران. قد تكون تلك الرسائل التي تقول مصادر أخرى إن جمال الدين كتبها من العراق، وهي عمومًا تندد بالشاه وتدعو إلى العمل ضد الحكومة[2].

لعل الحكومة العثمانية بطردها جمال الدين من بغداد كانت تستجيب جزئيًّا لضغط الحكومة الإيرانية. ففي رسالة شهيرة كتبها إلى العلماء الشيعة في بغداد، عزا جمال الدين طرده من بغداد إلى البصرة إلى ضغط أمين السلطان ورغبته في إبعاده عن مدن العتبات المقدسة، حيث يمكنه الاجتماع بزعماء المرجعيات الدينية الشيعية الأكثر مصداقية. يعطي جمال الدين في هذه الرسالة رواية مقتضبة عن معاملته منذ اعتقاله في مقام عبد العظيم، وتظهر الرسالة بوضوح شديد شعوره بالمرارة من أمين السلطان. يقول جمال الدين:

---

1 Great Britain, Commonwealth Office, Government of India, Foreign Department, *Political and Demi-Official Correspondence*, 121, 1891, Kennedy to Salisbury, no. 98, May 4, 1891.

ينبغي أن تكون هذه البرقية أيضًا في محفوظات وزارة الخارجية النظامية (F.O. 60 Persia series)، لكنني لم أجدها هناك.

2 **الوثائق**، ص 109؛ نشأت في **لطف الله**، ص 139.

وأما قصتي، وما فعله ذاك الكنود الظلوم معي، فمما يفتت أكباد أهل الإيمان، ويقطع قلوب ذوي الإيقان، ويقضي بالدهشة على أهل الكفر وعباد الأوثان، أن ذاك اللئيم أمر بسحبي وأنا متحصن بحضرة عبد العظيم عليه السلام في شدة المرض على الثلج إلى دار الحكومة بهوان وصغار وفضيحة لا يمكن أن يتصور دونها في الشناعة (هذا كله بعد النهب والغارة) "إنا لله وإنا إليه راجعون".

ثم حملني زبانيته الأوغاد وأنا مريض على برذون مسلسلًا في فصل الشتاء وتراكم الثلوج والرياح الزمهريرية، وساقتني جحفلة من الفرسان إلى خانقين وصحبني جمع من الشرط... ولقد كاتب الوالي من قبل والتمس منه أن يبعدني إلى البصرة علمًا منه أنه لو تركني ونفسي لأتيتك أيها الحبر وبثثت لك شأنه وشأن الأمة، وشرحت لك ما حاق ببلاد الإسلام من شر هذا الزنديق...[1].

لعل جمال الدين كان مصيبًا في عزوه أمر نقله إلى البصرة إلى أمين السلطان. فالسفير العثماني في طهران أصرّ على إعلام أمين السلطان بإنفاذ أمر الطرد، مشيرًا إلى أن أمين السلطان أعرب للعثمانيين عن رغبة الحكومة الفارسية بطرد جمال الدين.

ترد في الوثائق رسالتان مصورتان كتبهما جمال الدين في بغداد، وتحملان بعض الإشارات إلى وضعه الذهني، وإن ليس إلى نشاطاته، في بغداد. إحداهما موجهة إلى ملا علي عرب بتاريخ 1 مارس 1891، بعد وصول جمال الدين إلى بغداد بفترة قصيرة، وهي رسالة شكر بالدرجة الأولى. يقول جمال الدين فيها إنه يأمل أن يكون في دائرة حاجي (أمين الضرب)

---

1 يرد الأصل العربي لرسالة جمال الدين إلى السيد الشيرازي في كتاب **سيد جمال الدين حسيني (اسدأبادي): نامه ها واسناد سياسي-تاريخي**، تحقيق سيد خسرو شاهي، طهران: كلبه شروق، قم: مركز بررسيهاي اسلامي، 1379، ص 192. (مع الشكر للأستاذ الباحث رياض المسيبلي على إيجاد هذه الوثيقة وغيرها) [م].

كثر من أمثال الملا علي، يخدمون الملّة والأمة بصدق وأمانة، ويعد بإعلام أمين الضرب عن الخدمات التي أداها له، ويقول كذلك إنه يقيم في بغداد مع عبد الصمد أصفهاني[1].

الرسالة الثانية، بالتاريخ نفسه، شديدة الأهمية، ومثل رسالته إلى أمين الضرب من كرمنشاه في 16 فبراير، تتبنى لهجة مروّعة تدّعي أن الله سوف يعاقب الذين أساؤوا معاملة سليل الرسول، وتنذر بأحداث مروعة في المستقبل القريب. تقارن الرسالة الأحداث الراهنة بأحداث دينية كبرى في الماضي، وتدافع عن إخلاص الأفغاني للإصلاح ولتحسين الوضع الإنساني. يتحدث الأفغاني ثانية عن مضطهديه بوصفهم قتلة الإمام الحسين، ويوازي في رسالته بين أمين السلطان وابن زياد، حاكم الكوفة زمن استشهاد الحسين، منكرًا أن ابن زياد هذا أعطاه أي مؤونة للرحلة. يقول المقطع ذو الصلة:

> ومتى أظهر ابن زياد رحمة بآل الرسول؟... هو الذي يتهم سليل عليّ بأنه أرمني غير مختون [إشاعة عن الأفغاني روّجها أمين السلطان]، أيقدم إليه مؤونة الرحلة؟ ألا لعنة الله على الكاذبين.
>
> نعم، لا بد أن تتوازى أحداث الماضي والحاضر إحداها مع الأخرى في كل جانب؛ لأن الأشرار، رغم أنهم قد يدخلون عالم الوجود في حقب مختلفة، فهم يتحدرون جميعهم من الشجرة الخبيثة ذاتها. أفعالهم وأقوالهم كانت على الدوام متشابهة متماثلة. ونهج الله في عالم الخلق كان على الدوام، وسيبقى، على الحال ذاتها. وما على المرء الآن إلا أن ينتظر عجائب القدرة الإلهية.
>
> لقد أديت بحق الواجب الذي يمليه عليّ الدين. ولم أسمح في سيري على طريق الحق أن أرتجف ويتملكني الخوف، كما يفعل معظم الناس في سلوكهم. لم أبق صامتًا في إسداء النصح والتحذير خشية خرافات باطلة. الأشرار أيضًا فعلوا ما بوسعهم، ولم يبق إلا انتظار قضاء الله الآن. طبعًا، لكل ضعيف في شخصه وإيمانه أن يتصور ما يشاء، ويقول ما يشاء، ويطلق ما يشاء من كل أنواع التهم الباطلة -تمامًا كما قيل وفعل في غابر الزمان.

---

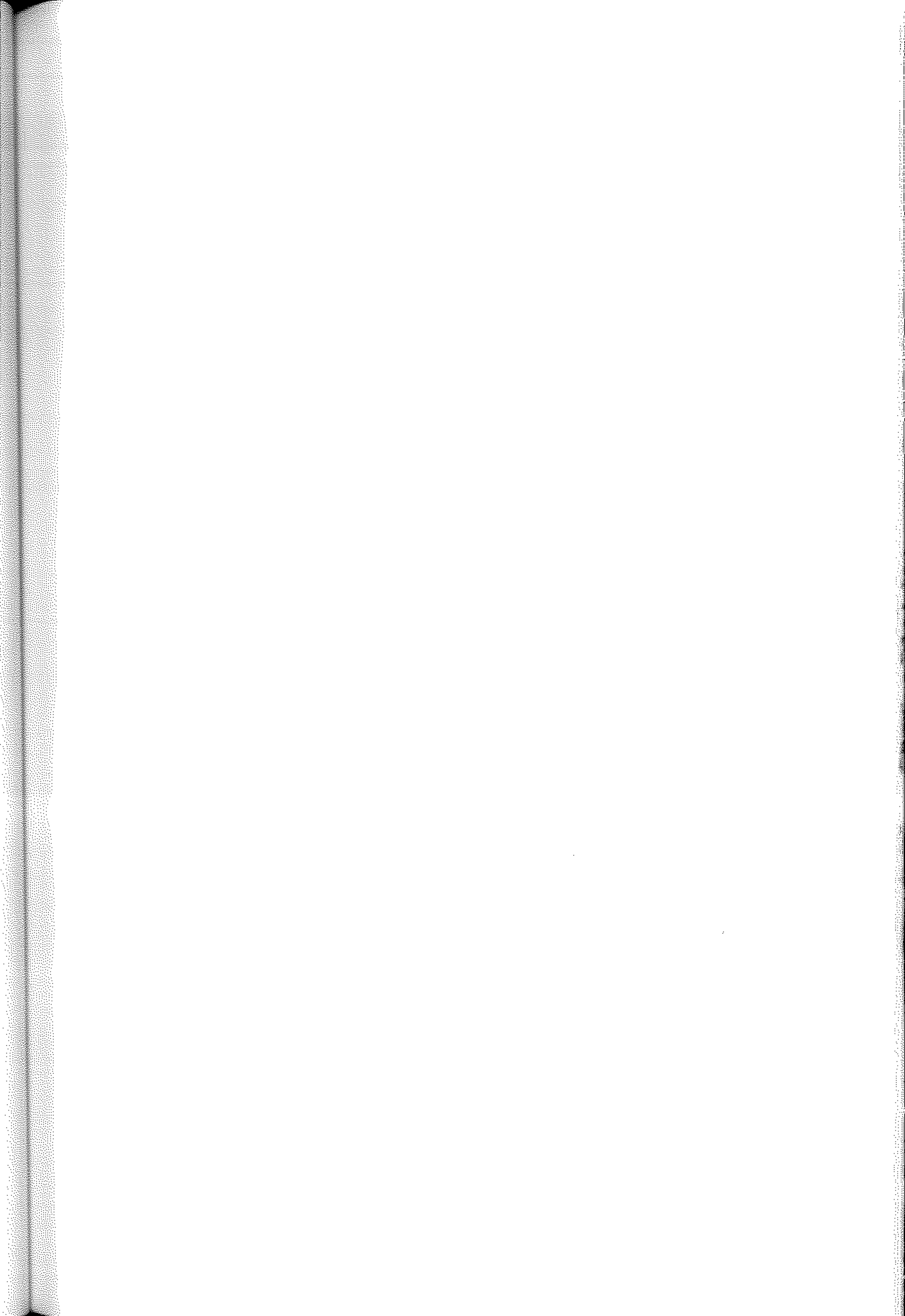
1 **الوثائق**، الصورة 200.

لكنه لزام على رب العالمين إزهاق الباطل، وإحقاق الحق، وإظهار برهانه القاطع. نعم، لطالما كانت هناك محنٌ ورزايا على الطريق، وإلا كيف يتبين المرء الخبيث من الطيب. ولطالما كانت هناك معاناة ومخاطر في طريق إصلاح وتمكين البشر، وإلا ما فائدة المصلحين؟ وطبعًا، أولئك القانعون بالكلام في عالم الإيمان، والذين قلوبهم غافلة عن حقيقة الإيمان، والذين لا همّ لهم إلا زينة الحياة الدنيا ومتعها؛ هؤلاء يعتبرون مثل هذه الأفعال غباءً وجنونًا. لكن إن شعّ نور العقل يومًا في أفئدتهم، وأضطرم لهيب الإيمان الحق في قلوبهم، عندها سيعرفون أن آراءهم لم تكن سوى محض أباطيل...[1].

للمرء أن يتصور من هذه الرسالة أن جمال الدين في بغداد كان لتوه يفكر بما يمكنه فعله ضد أمين السلطان والشاه، والعمل على تحقيق أهدافه في تقليص النفوذ الأجنبي في إيران. عندما كان داخل إيران ساعد جمال الدين في تركيز بؤرة السخط القائم على سوء حكم إيران وبيعها للحكومات الأجنبية، وترك وراءه معجبين كثيرين، وربما جمعيات سرية، ويبدو أنه علم أتباعه استخدام المنشورات والتنظيمات السرية كأدوات فاعلة في العمل السياسي. من حسن طالعه أن السخط الإيراني على الامتيازات الأجنبية كان يتصاعد باطراد، وقد بلغ أوجه عام 1891 بسبب احتكار التبغ الممنوح لأحد الرعايا البريطانيين. كانت تلك القضية التي استطاع جمال الدين استغلالها، أولًا من البصرة ولاحقًا من لندن عام 1891، للإسهام في حركة جماهيرية إيرانية ناجحة كانت نتيجتها أول انتصار شعبي وأول هزيمة حكومية في تاريخ إيران الحديث، وإلى تلك القصة يتحول الاهتمام في الفصل التالي.

---

1 المصدر السابق، ص 192–193.



12

ثورة التنباك 1891-1892

أثار منح أحد الرعايا البريطانيين حق الاحتكار الكامل لبيع وشراء وتصدير أنواع التبغ الفارسي كلها أكبر حركة احتجاج واجهتها سلسلة الامتيازات التي أعطتها الحكومة الإيرانية للأجانب في فترة 1888-1890. وكان هذا الامتياز منح للرائد البريطاني جيرالد ف. تالبوت في مارس 1890، لكن الحكومة الإيرانية تعمدت إبقاءه سرًّا في البداية، ولذلك لم يعرف به الإيرانيون على نطاق واسع داخل إيران. ظهر أول تحليل نقدي لفت انتباه الإيرانيين للامتياز في صحيفة اختر الناطقة بالفارسية والصادرة في إسطنبول أواخر عام 1890 وأوائل عام 1891. كما بدأ ممثلو الحكومة الروسية في إيران الاحتجاج بقوة على الامتياز منذ أوائل سبتمبر 1890، ويرجح أنهم ناقشوه بإسهاب مع أعوانهم وجهات اتصالهم الإيرانية. في يناير 1891، ذكرت مناشير المعارضة المنسوبة إلى جمال الدين، والتي تسببت بطرده من إيران، امتياز التبغ بين مجموعة امتيازات كثيرة مشينة، لكنها لم توله أهمية خاصة أو تركز عليه. بيد أن الإيرانيين سرعان ما بدأوا يثورون ضد هذا الامتياز تحديدًا أكثر من غيره. فمنذ أواخر فبراير 1891، ظهرت سلسلة عرائض واحتجاجات من التجار الإيرانيين الذين رأوا أن احتكار "شركة التبغ الإمبراطورية الفارسية" التي تملكها بريطانيا

لكل مبيعات التبغ يسلبهم الكثير من مصادر رزقهم. وجاءت تلك الاحتجاجات مباشرة بعد أول إعلان عام عن الامتياز في فبراير حين عرف به كثير من الإيرانيين للمرة الأولى[1].

كان التبغ مادة تزرع وتباع وتصدر على نطاق واسع جدًّا في إيران، ولهذا أثّر الاحتكار الأجنبي في أرزاق كثير من الإيرانيين. ولعل الشعور الديني ضد تصرف الكفار الأجانب بمادة واسعة الاستخدام ولصيقة بالشعب الإيراني أضاف إلى حساسية القضية وقابليتها للانفجار. كما أذكى لهيب الاحتجاجات السخطُ المتصاعد على بيع الموارد الإيرانية للكفار الأجانب، وعلى سوء حكم والاستغلال المتزايد للطبقة الحاكمة، بدعم من إنكلترا وروسيا.

ساعد الأفغاني خلال إقامته في إيران على تبئير مشاعر السخط القائم على ناصر الدين شاه ورئيس وزرائه أمين السلطان، وعمل على تنظيم أساليب التحريض ضدهما شخصيًّا وضد سياساتهما. ويبدو أن تكتيكه الخاص في تشجيع المعارضين المحدثين على استغلال مشاعر علماء الدين التقليديين والجماهير المحرَّضة دينيًّا ضد الكفار الأجانب أثمر أخيرًا وأتى أُكله في ثورة التنباك.

كثيرًا ما ينسب الفضل إلى جمال الدين، ربما بسبب سمعته الدولية، باعتباره المنظّم الرئيس للحركة الناجحة ضد امتياز التبغ. لكن رغم أن الأفغاني وأتباعه لعبوا دورًا فيها، كان قادة الحركة الرئيسيون في الحقيقة علماء الحوزة في مدن إيران الكبرى ومدن العتبات الشيعية في العراق الذين كان تأثيرهم حاسمًا في الشعب الإيراني. شعر علماء الحوزة، الذين يقيم كبار زعمائهم خارج إيران ويتمتعون باستقلال مادي وإيديولوجي عن الحكومة، بنفور متزايد من خضوع الحكومة الإيرانية للكفار الأجانب، وتحديدًا في حركة التبغ لم يستجب علماء الحوزة للمشاعر الشعبية العارمة فحسب بل وجهوها أيضًا[2].

1 Nikki R. Keddie, *Religion and Revolution in Iran: The Tobacco Protest of 1891-1892* (London, 1966), chap. ii.

2 *Ibid.*, and Hamid Algare, *Religion and State in Iran 1785-1906* (Berkeley and Los Angeles, 1969), chaps. xi, xii.

كذلك تشجعت الحركة المناهضة للحكومة الإيرانية بأولئك الذين انتقدوها من منظور أكثر حداثة ووطنية وتوجهات إصلاحية. لم يكن الأفغاني الوحيد بين هؤلاء، فقد كانت هناك صحيفة **اختر** التي أصدرها إيرانيون في إسطنبول منذ سبعينيات القرن التاسع عشر. وكان هناك بعض التأثير للمجلة الفارسية **قانون** التي أصدرها في إنكلترا ملكم خان، وهو ابن رجل أرمني اهتدى إلى الإسلام وتلقى تعليمًا أوربيًا. أُقيل ملكم خان من منصبه وزيرًا إيرانيًا مفوضًا في لندن عام 1889، بعد أن ألغت الحكومة الإيرانية امتياز يانصيب كان قد رتبه هناك، وتبع ذلك خلاف حول بيع ملكم حقوق الامتياز رغم معرفته بإلغائه. حصر ملكم كتاباته الليبرالية حتى ذلك التاريخ ببعض المخطوطات قليلة التوزيع، لكنه بدأ منذ الآن يوجه صحيفته الداعية إلى الدستورية وحكم القانون إلى جمهور إيراني أوسع.

هاجمت صحيفة **قانون**، كما فعل الأفغاني، الشاه وأمين السلطان وسياستهما في منح الامتيازات للأجانب. وطالب ملكم في مراسلاته الخاصة مع كبار الشخصيات الإيرانية اتباع سياسات الإصلاح والمعارضة. وعندما عرض مشير الدولة على الشاه إحدى رسائل ملكم الخاصة في مارس 1891، غضب الشاه واعتبر كل من يتراسل مع ملكم خائنًا، وطلب من الحكومة البريطانية طرده وحجب مجلته **قانون**، وسحب كل الألقاب والأوسمة الفارسية الرسمية الممنوحة له[1]. مع ذلك، تصاعد تأثير ملكم والأفغاني خلال عام 1891، حين أسهمت بعض أقوالهما وأفكارهما وأساليبهما التكتيكية في إنجاح الحركة الاحتجاجية على امتياز التبغ.

علّم الأفغاني أتباعه كما أشير آنفًا أساليب الدعاية والتحريض، وتابع الكتابة لهم ولأعضاء بارزين من علماء الدين الإيرانيين في العراق. تبدى تأثيره بوضوح أواخر مارس وأوائل أبريل 1891، حين بدأ أتباعه وأتباع ملكم إرسال مناشير مغفلة وعدائية إلى كبار المسؤولين الحكوميين، تدين سياسة الحكومة في منح الامتيازات، وتشير على وجه الخصوص إلى شرور امتياز التبغ. في الآن ذاته، انتشرت إعلانات مغفلة ضد سياسة الحكومة في طهران

---

1 **الخارجية**، 60/ 522، كنيدي إلى سولزبري، 10 مارس 1891، والمرفقات. وحول نشاطات ملكم خان، انظر كتاب حامد ألجار عن سيرة حياته.

وتبريز، كُتب معظمها بأسلوب قريب جدًّا من الأسلوب الإسلامي المتشدد الذي يستخدمه الأفغاني في مثل هذه المناسبات، وصدرت عن أشخاص عرفهم وأثّر فيهم عندما كان في إيران. غضب الشاه، وأمر باعتقال كل من يتراسل سرًّا مع ملكم والأفغاني اللذين اتهما بالتآمر ضد الحكومة. حسب معلومات وصلت إلى ت. إي. غوردون، السكرتير الشرقي البريطاني في طهران، جاء معظم مناشير المعارضة المطبوعة من جمعية سرية أقامها جمال الدين الأفغاني في طهران وأفشى أحد المخبرين سرها للحكومة الإيرانية[1]. كان من بين المعتقلين بتهمة التواطؤ في المؤامرة ميرزا رضا كرماني، تلميذ الأفغاني وخادمه في طهران، وحاجي سيّاح مضيف الأفغاني في أصفهان عام 1886.

تقدم الوثائق الدبلوماسية الفرنسية مزيدًا من التفاصيل عن اعتقالات أبريل 1891، إذ كتب الوزير الفرنسي المفوض في طهران، دو بالوي، في 30 أبريل أن تجريد ملكم من رتبه وألقابه

> جاء في وقت كان الجميع لتوهم مضطربين بشأن تأسيس وكالة التبغ (الريجي)، وأثار اضطراب الناس إلى حد حتى أبعد. صارت مجلة **قانون** أكثر شعبية، واستمرت العرائض المطالبة بإلغاء الريجي دون انقطاع. ولا أستطيع القول إن روسيا لم يكن لها يد في هذه الحركة.
>
> ربما لشعورهم بتأييد هذه القوة [روسيا]، وضع الساخطون قبل عدة أيام إعلانات مهينة في حدائق الشاه، تتهمه ببيع بلده للأجانب، أو عدم إشغال نفسه بالشؤون العامة للدولة التي أوكلها إلى أشخاص أثيرين لديه لا خبرة لهم، أو عدم التفكير إلا بملذاته الشخصية دون أي اهتمام بمصالح شعبه المعدم البائس. هذه الحال لا يمكن أن تستمر؛ وإن لم يغير الشاه سلوكه فسوف يقتل[2].

---

1 Sir Thomas Edward Gordon, *Persia Revisited* (London, 1896), p. 186.

2 A.E., Perse, 1891, de Balloy dispatch no. 14, April 30, 1891.

يشي انتقاد الشاه والتهديد باغتياله كلاهما بأسلوب الأفغاني. يتابع الوزير الفرنسي المفوض في تقريره بأن الشاه كان خائفًا جدًّا، وبدأ يصادر الرسائل ويعتقل الناس. وصل عدد المعتقلين إلى نحو ثلاثين شخصًا، وتذكر البرقيات اللاحقة من الوزير الفرنسي عمليات التعذيب الذي تعرض لها بعض المتهمين، وهو ما تذكره أيضًا بعض المصادر الفارسية. كذلك يقول دو بالوي إن ملكم خان أرسل بعض مناشير المعارضة من لندن[1]، مع أن تقارير أخرى تشير إلى تهريبها محليًّا في طهران.

في الفترة نفسها –من شهر رمضان المبارك– كان الملالي يخطبون في مواعظهم ضد بيع إيران للكفرة، وكانت هناك للتو بوادر تحالف غريب بين الأحزاب الدينية والراديكالية، واستمر ذلك التحالف بفاعلية كبيرة طوال حركة التبغ وما بعدها. في 29 أبريل، ذكر تقرير القائم بالأعمال البريطاني، كنيدي، الوضع بالتفصيل ولاحظ أن

> بين الأشخاص المعتقلين بائع جوال اسمه ميرزا علي رضا، وقد أثبتت الرسائل السرية بحوزته أنه كبير عملاء السيد جمال الدين وبوقه في الترويج للاعتقاد بأن إنكلترا حاكم غاشم يستغل بوحشية سكان الهند الأصليين، وأن على الإيرانيين طلب المساعدة والحماية من روسيا...
>
> أثارت هذه الأحداث كما يُعتقَد قدرا كبيرًا من الاضطراب، خصوصًا كونها وقعت في شهر رمضان.
>
> ويبدو أن ثمة سببين متميزين ومتعارضين لهذه الاضطرابات.
>
> من جهة، يحاول أنصار ملكم خان الذين يشتركون بآراء "ليبرالية" و"إصلاحية"، ربما بغرض التهجم على رئيس وزراء الشاه أساسًا، فتح عيون الأمة على الطبيعة الاستبدادية والفاسدة للحكومة التي يعيشون في ظلها، وإشاعة فكرة السلطة الديمقراطية وترسيخها بين أبناء الشعب. من الجهة الأخرى، يستغل الملالي المتزمتون شهر رمضان لإلقاء الخطب والمواعظ في كل مكان ضد استسلام المؤمنين وتسليمهم للكفرة. يقولون إن التجارة بكل

1 *Ibid.*, no. 20, May 14, 1891.

أنواعها، والمصارف، والمناجم، والتبغ، والطرقات، بيعت للأوربيين الذين سيحصلون تدريجيًّا على أرض، وقمح، وحتى نساء المسلمين قريبًا.

إن شئنا اقتباس تعبير استخدمه أحد السادة في شيراز في رسالة إلى الأمير حاكم إقليم فارس، وأرسلها الأخير إلى الشاه: "إن الحملان المسلمة تفترسها الذئاب الأوربية".

من المؤسف أن هذه المشاعر القوية تصاعدت في وقت وصل فيه مدير وكالة التبغ الفارسية إلى طهران ويحضر لبدء العمليات...[1].

تضمن التقرير أسماء أهم المعتقلين مع الادعاء، الزائف ربما، بأنه حين اعتقل ميرزا رضا كان في حوزته مسدسان محشوان بالرصاص، قال إن أحدهما معّد للشاه والآخر لأمين السلطان. أرفقت بالتقرير أيضًا ترجمة لإحدى رسائل الاحتجاج، موجهة إلى ناصر السلطنة ورئيس محكمة العدل في تبريز. ويمكن تبين اللهجة "الأفغانية" للرسالة من المقطع التالي:

كيف لنا أن نعبر الصراط المستقيم... وقد سلمنا سبيل المسلمين إلى الكفرة؟ كيف ستمثل أنت أمام الرسول، وقد تسببت بكل ذلك الظلم لأتباعه؟... حتى هذه الأرطال القليلة من التبغ، التي يكد بعض المحتاجين في زراعتها وتصديرها كي يكسبوا رغيف خبزهم أثارت طمعكم، فأعطيتموها للكفرة ومنعتموها عن أتباع الرسول...

أيها الإيرانيون العظام، ألا تعرفون أنفسكم؟ متى ستستيقظون؟ لقد حجبوا اختر التي كانت لإشفاقها بنا تنتقدنا؛ الآخرون ليسوا عميان ويعرفون ما يحدث...

1 **الخارجية**، 60/ 522، كنيدي إلى سولزبري، رقم 116، 29 أبريل 1891.

> ليس الذنب ذنب العلماء. العلماء ممثلو الرسول ووكلاؤه، لماذا تلومونهم؟...
> من هم جلادو هذا الشعب؟ إنهم الوزراء، أحط خدم الأوربيين وفلاحي بساتينهم، الذين يحظون بشرف الاستقبال في القصور والاحتفالات الخاصة...[1].

يلاحظ كنيدي في برقية أخرى احتمال تواطؤ غريغوروفيتش، جهة اتصال الأفغاني بالمفوضية الروسية في طهران، في حركة التبغ، وأشار إلى أن أمين السلطان ادعى أنه "نتيجة اعترافات بعض السجناء، ثمة أسباب خطيرة تدعو للاعتقاد بأن السيد غريغوروفيتش السكرتير الشرقي للمفوضية الروسية، كان على علم بالحركة التحريضية الحالية"[2].

أنكر ميرزا رضا في إفادته بعد اغتيال ناصر الدين شاه عام 1896 ارتباطه بالجماعة التي كتبت ووزعت المنشورات التحريضية. قال إن نائب السلطنة، ابن الشاه الثالث وحاكم طهران، خدعه بكتابة رسالة احتجاج واحدة فقط، لكنه أكد أن باقي المنشورات كتبت ووزعت من قبل مجموعة من أتباع الأفغاني:

> عندما جاء السيد جمال الدين إلى هنا، استمع بعض الأشخاص إلى اتهاماته وإداناته [للحكومة] فتأثروا بها وتحمسوا لها، مثل الطبيب ميرزا عبد الله، وميرزا نصر الله خان، وميرزا فرج الله خان. ذهب هؤلاء وكتبوا بعض المنشورات التي أرسلوها إلى المحافظات، كي تعود ممهورة بأختام بريدها. وأيد ميرزا حسن خان، ابن صاحب الديوان، هذه المجموعة بحماس؛ لأنه كان عرف السيد وسمع كلامه. بعض معارفه الآخرون كانوا مهتمين

1 Enclosure in *ibid*.

2 F.O. 539 /53, Kennedy to Salisbury, no. 129 (91), April 27, 1891, Most Secret. (سري للغاية).

بأمورهم الخاصة. أحدهم كان حاجي سيّاح، الذي سعى إلى تنصيب ظل السلطان ملكًا، وشخصًا آخر [أمين الدولة] رئيسًا للوزراء[1].

ثارت الشكوك أيضًا حول ضلوع ملكم خان في الحركة التحريضية ضد امتياز التبغ، وبعد حملة الاعتقالات الأولى استولت الحكومة على مراسلات أمين الدولة مع ملكم وتفحصتها. حسب الوزير الفرنسي المفوض، أطلق سراح أمين الدولة عندما لم تجد الحكومة دليلاً جرميًّا بين أوراقه؛ لكن وجد في منزل أحد سكرتيريه رزمة منشورات من ملكم لتوزيعها في المحافظات[2]. وهكذا استكملت دعاية ملكم تحريض الأفغاني.

اندلعت تظاهرات شعبية ضد امتياز التبغ في مدن إيران الكبرى بدءًا من ربيع 1891. وفي هذا الوقت تقريبًا، بدأ وكلاء الشركة يصلون إلى مختلف المدن الإيرانية، حيث أعلنوا عن مهلة نهائية مدتها ستة أشهر لبيع كل منتجات التبغ المحلي إلى الشركة البريطانية، وإنهاء المتاجرة به إلا للأشخاص المرخص لهم من قبلها. أدرك الإيرانيون للمرة الأولى المضامين الهائلة للامتياز، وكانت أسباب عيش كثير منهم تعتمد جزئيًّا أو كليًّا على زراعته أو تجارته. تباين الشكل المحدد للاحتجاجات من مدينة إلى أخرى، لكن كانت هناك سمات مشتركة في كل المدن. كان التجار أكثر المتأثرين بشكل مباشر، وتوقع قسم كبير منهم خسارة مداخيلهم من تجارة التبغ في حال إنفاذ الامتياز، فلعبوا في كل مكان الدور الأبرز في حركة معارضته. أُقنع الفلاحون أيضًا في مناطق زراعة التبغ بأنهم سيتكبدون خسائر فادحة، مع أن الشركة حاولت استباق المعارضة بالإعلان عن أنها ستشتري التبغ نقدًا بالأسعار السائدة. بالإضافة إلى التجار والمزارعين، كان علماء الدين المجموعة الأكثر عداء للامتياز، وعكس ذلك جزئيًّا ارتباطاتهم بأسر التجار وتجمعاتهم النقابية، وبمصلحتهم في زراعة التبغ في أراضيهم الخاصة

---

1 E. G. Browne, *The Persian Revolution of* 1905-1909 (Cambridge, 1910), p. 88.
ترد ترجمة أخرى لاعترافات ميرزا رضا في مقال "قاتل ناصر الدين شاه قاجار"
Assassaint de Nasr-ed-Dine Chah Kadjar," *Revue du monde musulmane*, XII (Dec.," [1910), 593n
حيث يقتبس الكاتب قوله: " استمرت الاجتماعات بعدما غادر السيد في منزل ميرزا حسن خان، حفيد صاحب الديوان"، وهي إشارة تؤكد رواية غوردون عن وجود جمعية سرية عاملة تركها جمال الدين خلفه.

2 A.E., Perse, 1891, no. 20, May 14.

أو أراضي الأوقاف الإسلامية. لكن كانت لهم جزئيًا أيضًا أسبابهم الخاصة في المعارضة، إذ رأوا في دخول أعداد كبيرة من موظفي الشركة الأجانب إلى إيران إسفينًا يدق في البلاد لإبعادهم عن عامة الشعب وإشاعة المعتقدات والممارسات غير الإسلامية[1]. كذلك سرت بين جميع الطبقات معارضة عامة لبيع إيران إلى الأجانب، وأسهمت في تفعيل الحركة الاجتماعية. رغم أن زعماء المعارضة الرئيسين في كل المدن كانوا من طبقة علماء الدين، فقد مثلوا في أغلب الأحيان فئات اجتماعية أخرى، خصوصًا التجار. ويبدو أن عملاء روسيا أيضًا كانوا متورطين في كثير من الاحتجاجات، مع صعوبة تحديد مدى النشاط الروسي وطبيعته على وجه الدقة.

منذ البداية، كانت هناك لجان تنسيق منظمة بين مختلف المدن، ولعب أتباع جمال الدين وملكم خان دورًا مهمًا في هذا المجال.

اندلعت تظاهرة شعبية كبيرة ضد الامتياز في أبريل 1891 في مدينة شيراز، وهي مركز رئيس لزراعة التبغ في البلاد. هاجم الملا البارز سيد علي أكبر الامتياز بشدة في خطبة ومواعظه، فأمر الشاه بطرده إلى كربلاء في أواخر أبريل -وهي خطوة غير معهودة ضد أحد السادة والأئمة. طرد السيد في أبريل وحدثت إثر ذلك اضطرابات واسعة في شيراز بلغت ذروتها بقتل الجنود عدة أشخاص هناك.

صارت الاضطرابات في شيراز أنموذجًا يحتذى في باقي المدن الإيرانية. وكانت نتيجتها المهمة الأخرى أنها أعطت الأفغاني سببًا للتدخل المباشر في القضية. بعد مغادرته إيران، ذهب سيد علي أكبر لرؤية الأفغاني الذي كان آنذاك تحت المراقبة في البصرة، وناقش معه الوضع، ثم ذهب من هناك إلى سامراء لمقابلة كبير العلماء الشيعة، حاجي ميرزا حسن شيرازي، الذي يتبّع الإيرانيون الشيعة تعاليمه والذي أدّى فيها بعد دورًا مهمًا في إصدار

---

1 توضح رواية شاهد عيان كتبها أحد علماء الحوزة عن حركة احتجاجات التبغ طبيعة هذه المشاعر الدينية بصورة دقيقة. انظر:

Shaikh Hasan Karbala'i, *Qaradad-i rizhi* 1890 m., ed. and intro. By Ibraihim Dihgan (Ark, Iran, ca. 1955), pp. 4–14.

الفتوى بتحريم استخدام التبغ حتى سحب الامتياز[1]. يبدو أنه بطلب من سيد علي أكبر كتب الأفغاني رسالته الشهيرة للشيرازي ضد سياسة حكومة الشاه في منح الامتيازات – وهي رسالة رآها البعض عاملًا مفتاحيًّا في فتوى الشيرازي اللاحقة بمقاطعة التبغ. تقول الرسالة إن الإيرانيين يئسوا من الظلم والقمع وبيع بلادهم إلى الأجانب، لكنهم يفتقدون إلى زعيم، وينتظرون من الشيرازي توجيههم. يتابع الأفغاني باللهجة الدينية ذاتها التي يستخدمها عادة في خطاب العلماء:

> أيّها الحبر الأعظم، إنّ الملك قد وهنت مريرته، فساءت سيرته، وضعفت مشاعره فقبحت سريرته، وعجز عن سياسة البلاد، وإدارة مصالح العباد، فجعل زمام الأمور كلّيّها وجزئيّها بيد زنديق أثيم، غشوم ثمّ بعد ذلك زنيم. يسبّ الأنبياء في المحاضر جهرًا، ولا يقيم لشريعة الله أمرًا، ولا يرى لرؤساء الدين وقرًا. يشتم العلماء، ويقذف الأتقياء، ويهين السادة الكرام، ويعامل الوعّاظ معاملة اللئام. وإنه بعد رجوعه من البلاد الإفرنجية قد خلع العذار وتجاهر بشرب العقار، وموالاة الكفّار، ومعاداة الأبرار، هذه هي أفعاله الخاصة في نفسه. ثم إنه باع الجزء الأعظم من البلاد الإيرانية ومنافعها لأعداء الدين -المعادن، والسبل الموصلة إليها، والطرق الجامعة بينها وبين تخوم البلاد... [و]نهر الكارون والفنادق التي تنشأ على ضفتيه... والجادة من الأهواز إلى طهران... والتنباك... ومحلّات الحرث وبيوت المستحفظين والحاملين والبائعين أنى وجد وحيث نبت، وحكر العنب للخمور وما تستلزمه من الحوانيت والمعامل والمصانع في جميع أقطار البلاد، والصابون والشمع والسكر ولوازمها من المعامل، والبنك وما أدراك ما البنك، هو إعطاء زمام الأهالي كلية بيد عدو الإسلام واسترقاقه لهم واستملاكه إيّاهم وتسليمهم له بالرياسة والسلطان.

---

1 Mulk Ara, p. 115.

هذه الرواية المعاصرة مقتبسة في كتاب:

Mahdi Malik-zadeh, *Tarikh-i inqilab-i mashrutiyyat-i Iran*, vol. I (Tehran,1328 /1949-50), p. 128.

ثم إن الخائن البليد أراد أن يرضي العامة بواهي برهانه فحبق قائلا إن هذه معاهدات زمانية، ومقاولات وقتية، لا تطول مدّتها أزيد من مئة سنة!! يا لله من هذا البرهان الذي سوّله خرق الخائنين، وعرض الجزء الباقي على الدولة الروسيّة حقًّا لسكوتها (لو سكتت) مرداب رشت وأنهر الطبرستان والجادة من أنزلي إلى خراسان وما يتعلّق بها من الدور والفنادق والحقول... ولكن الدولة الروسيّة شمخت بأنفها وأعرضت عن قبول تلك الهديّة، وهي عازمة على استملاك الخراسان والاستيلاء على الأذربيجان والمازندران إن لم تنحلّ هذه المعاهدات ولم تنفسخ هذه المقاولات القاضية على تسليم المملكة تمامًا بيد ذلك العدو الألد، هذه هي النتيجة الأولى لسياسة هذا الأخرق.

وبالجملة إنّ هذا المجرم قد عرض إقطاع البلاد الإيرانيّة على الدول ببيع المزاد، وإنّه يبيع ممالك الإسلام ودور محمّد وآله عليهم الصلاة والسلام للأجانب ولكنه لخسة طبعه ودناءة فطرته لا يبيعها إلا بقيمة زهيدة ودراهم بخسة معدودة (نعم هكذا يكون إذا امتزجت اللئامة والشره بالخيانة والسفه).

وإنك أيها الحجة إن لم تقم بنصر هذه الأمّة ولم تجمع كلمتها ولم تنزعها بقوة الشرع من يد هذا الأثيم لأصبحت حوزة الإسلام تحت سلطة الأجانب (يحكمون فيها بما يشاؤون ويفعلون فيها ما يريدون)، وإذا فاتتك هذه الفرصة أيّها الحبر ووقع الأمر وأنت حيّ لما أبقيت ذكرًا جميلًا بعدك في صحيفة العالم وأوراق التواريخ... وأنت تعلم أن علماء إيران كافة والعامة بأجمعهم ينتظرون منك (وقد حرجت صدورهم وضاقت قلوبهم) كلمة واحدة ويرون سعادتهم بها ونجاتهم فيها... ومن خصّه الله بقوّة كيف يسوغ له أن يفرط فيها ويتركها سدى؟

ثمّ أقول للحجة قول خبير بصير، إن الدولة العثمانيّة لتبجح [التبهج] بنهضتك على هذا الأمر وتساعدك عليه...

... ولقد كاتب [أمين السلطان] الوالي من قبل والتمس منه أن يبعّدني إلى البصرة علمًا منه أنّه لو تركني ونفسي لأتيتك أيها الحبر وبثثت لك شأنه وشأن الأمة وشرحت لك ما حاق ببلاد الإسلام من شرّ هذا الزنديق... وكان على

يقين أني لو اجتمعت بك لا يمكنه أن يبقى على دست وزارته المؤسسة على خراب البلاد، وهلاك العباد، وإعلاء كلمة الكفر...

وممّا زاده لؤمًا على لؤمه ودناءة على دناءته أنّه دفعا لثورة العامة وتسكينًا لهياج الناس نسب تلك العصابة التي ساقتها غيرة الدين وحمية الوطن إلى المدافعة عن حوزة الإسلام وحقوق الأهالي (بقدر الطاقة والإمكان) إلى الطائفة البابيّة...

ثم لما رأيت نفسي بعيدًا عن تلك الحضرة العالية أمسكت عن بث الشكوى... ولما قدم العالم المجتهد القدوة الحاج السيد علي أكبر إلى البصرة طلب منّي أن أكتب إلى الحبر الأعظم كتابًا أبثّ فيه هذه الغوائل والحوادث والكوارث فبادرت إليه امتثالًا، وعلمت أن الله تعالى سيحدث بيدك أمر، والسلام عليك ورحمة الله وبركاته[1].

تثير هذه الرسالة عدة نقاط جديرة بالتعليق. أولها أن أهداف الأفغاني وأتباعه ومظالمهم أكبر بكثير من تلك المتركزة على امتياز التبغ، بل تشدد الرسالة في الواقع على امتياز المصرف الإنكليزي أكثر من تشديدها على امتياز التبغ. ويشير ظهور الامتيازات في تتابع سريع، بدءًا بنهر قارون والمصرف، واحتكار الأخير للثروات المعدنية، ثم الامتيازات التعويضية للروس، بالإضافة إلى امتياز التبغ، إلى اعتبارها مجتمعة أسبابًا رئيسة للسخط العام والخوف من سيطرة الأجانب على البلاد. لكن حتى حين تركز حركة الاحتجاج على التبغ تحديدًا، يطالب زعماء الحركة بإلغاء كل الامتيازات وليس امتياز التبغ وحده.

---

1 الترجمة [الإنكليزية] في كتاب براون:

Browne, op. cit., pp. 15–21.

يقول براون إن الرسالة "لا بد أن تكون كتبت مباشرة بعد طرد جمال الدين من إيران". لكن نظرًا إلى أنها تأتي بعد طرد سيد علي أكبر، ينبغي أن يرجع تاريخها في الحقيقة إلى يونيو 1891 تقريبًا.

[الترجمة العربية مقتبسة من كتاب **سيد جمال الدين حسيني** (أسد آبادي): **نامه ها واسناد سياسي-تاريخي**، تحقيق وترجمة سيد هادي خسرو شاهي، طهران، كلبه شروق، قم: مركز بررسيهاي إسلامي، 1379، ص 189-193 (م).]

ثانيًا، تؤكد الرسالة أن الأفغاني لم يكن يبرئ ساحة الروس أو يعمل لمصلحة سيطرتهم على إيران، كما اعتقد البعض، خاصة البريطانيين، والواضح أن تعليقاته على مخططات الروس الشريرة للسيطرة على إيران عدائية وقوية جدًّا في هذا السياق.

ثالثًا، ثمة تلميح إلى تعاون من قبل السلطان العثماني ينبئ بالفترة اللاحقة بدءًا من عام 1892، حين دعا السلطان الأفغاني إلى إسطنبول وشجعه وأتباعه على كتابة رسائل إلى العلماء الشيعة في كل البلدان، تعدهم بهدايا وامتيازات لقاء دعمهم موقع السلطان خليفة وزعيمًا لكل المسلمين.

أخيرًا، يبذل الأفغاني قصارى جهده لتأكيد الطابع الديني لمعارضة الشاه، وإنكار أن لها أي صلة بالبابيّين الزنادقة، ورد تهمة عدم التدين على الشاه وأمين السلطان. بل يقول الأفغاني في النسخة الأطول من الرسالة المتضمنة في الوثائق البريطانية إن أمين السلطان "بابي دون أدنى شك"[1].

كذلك تتضمن الرسالة توصيفات مبالغ فيها للعقوبات التي لحقت المعارضة وزعماءها. يقول الأفغاني قرب نهاية الرسالة:

> ولا شك أن حبر الأمّة قد سمع ما فعله أدلاء الكفر وأعوان الشرك بالعالم الفاضل الصالح الواعظ الحاج الملا فيض الله الدربندي وستسمع قريبًا ما صنعه الجفاة الطغاة بالعالم المجتهد التقي البار الحاج السيّد علي أكبر الشيرازي، وستحيط علما بما فعله بحماة الملة والأمة من قتل وضرب وكيّ وحبس. ومن جملتهم الشاب الصالح الميرزا محمّد رضا الكرماني الذي قتله ذلك المرتد في الحبس والفاضل الكامل البار حاج سياح والفاضل الأديب

1 مرفق في الخارجية، 60/ 594، لاسيلز إلى سولزبري، رقم 14، 19 يناير 1892.

الميرزا فروغي والأريب النجيب الميرزا محمّد علي خان والفاضل المتيقن اعتماد السلطنة وغيرهم[1].

اعتُقل كثير من هؤلاء الأشخاص وأرسلوا إلى سجن في قزوين بعد توزيع الإعلانات التحريضية بالبريد داخل طهران وتبريز ربيع عام 1891. لم يقتل أي منهم في الحقيقة، وكان يصعب التأكد من مصير السجناء السياسيين في إيران إلا بعد انقضاء فترة طويلة من اعتقالهم. يبدو أن الاتهامات التي أطلقها جمال الدين آنذاك، ولاحقًا في لندن، بقتل المعتقلين السياسيين اعتمدت إلى حد ما على أقاويل سمعها فعليًّا. هناك رسالة شخصية في **الوثائق** من جمال الدين في البصرة إلى الملا علي عرب في 22 يوليو 1891، تقول إن رسالة الأخير وصلت لكنه لا يذكر فيها سبب قتل ميرزا محمد رضا. يقول جمال الدين أيضًا إنه سمع أن حاجي سيّاح قتل، وأن الحاجي (أمين الضرب) غُرّم، وأن كثيرين آخرين اعتقلوا، ويطلب من الملا عرب الكتابة قريبًا ووصف ما حدث في طهران بالتفصيل[2].

تصف رسالة جمال الدين إلى الشيرازي أيضًا معاملته المهينة على أيدي جنود الشاه. ورغم أنه لا يمكن تحديد الأثر الدقيق لرسالة الأفغاني على الشيرازي، فقد كتب الشيرازي إلى الشاه بعد بضعة أشهر يدين الامتيازات الممنوحة للأجانب بطريقة تشبه إلى حد ما أسلوب الأفغاني، ثم دعا الإيرانيين بنجاح إلى مقاطعة التبغ طالما بقي الامتياز قائمًا. قد تكون رسالة الأفغاني ساعدت في التأثير في قرار الشيرازي بالتدخل في قضايا سياسية للمرة الأولى، وقد يكون الأفغاني ناقش مع سيد علي أكبر أهمية مثل هذا التدخل لأبرز المجتهدين -ويرجح أيضًا أن سيد علي قدم للشيرازي اقتراحات شفهية حول كيفية تدخله عندما اجتمع به في

1 الترجمة العربية، سيد هادي خسرو شاهي، مصدر سابق، ص 191-192.

Browne, *op. cit.*, p. 20.

لعل ميرزا محمد علي هو أحد أتباع الأفغاني الذي يقول عنه براون (أعلاه، ص: 10) إنه كتب "عملا في دحض الفكر الديني (*Radd-i Madhahib*)".

2 **الوثائق**، الصورة 201.

سامراء. في كل الأحوال، ناشد عدة علماء دين إيرانيين بارزين، وليس فقط الأفغاني، السيد الشيرازي إصدار فتوى المقاطعة.

طبع الأفغاني رسالته لاحقًا في لندن ووزعها على نطاق واسع داخل إيران، ما زاد من تأثيرها في الإيرانيين، رغم أنها وصلتهم قبل فترة قصيرة من إلغاء امتياز التبغ في يناير 1892. كان للرسالة، إذن، أهمية معتبرة، لكن تلامذة جمال الدين العرب، مثل رشيد رضا، أعطوا الموضوع أهمية أكبر من اللزوم بجعلهم الأفغاني ورسالته السبب الرئيس في حركة احتجاجات التبغ[1]. فقد كان للحركة العديد من القادة الآخرين، وقامت أصلًا على مظالم عميقة بين طبقات عديدة من الإيرانيين.

حسب صادق نشأت، الذي يقول إن لديه معلومات مباشرة عن إقامة جمال الدين في العراق، كتب الأفغاني عدة رسائل من البصرة إلى علماء الدين في إيران وفي مدن العتبات الشيعية في العراق، يطلب منهم الوحدة لإنقاذ الإسلام في إيران من الظلم والكفر. ومن بين الذين يدرج نشأت أسماءهم الشيرازي، وسيد علي أكبر، والحاج الشيخ هادي نجم أبادي (المجتهد المتنور الورع في طهران)، والحاج ميرزا حسن أشتياني، المجتهد الأبرز في طهران، وآقا النجفي، المجتهد الأبرز في أصفهان، ومجتهدون آخرون في أرجاء إيران ومقاماتها كافة. كل الذين أدرجت أسماؤهم لعبوا دورًا في ثورة التنباك، ويدور الحديث الآن عن تبادل الأفغاني رسائل عدة مع الشيرازي[2].

تثبت وثائق نسخها إبراهيم صفائي حديثًا أن الحكومة الإيرانية كانت مهتمة بإبعاد الأفغاني عن أي مدينة قريبة من الحدود الإيرانية. إحدى تلك الوثائق تعطي وصفًا جزئيًّا لتصريح أدلى به السفير العثماني في طهران، خليل خالد بيك، كما نسخة دون تاريخ وزير الخارجية الإيراني ميرزا عباس خان قوام الدولة. قال السفير إنه يعرف بنشاطات الأفغاني في

---

1 Browne, *op. cit.*, pp. 22–23.
يقتبس براون عزو رشيد رضا فتوى الشيرازي بالمقاطعة وإلغاء الامتياز حصرًا إلى تأثير جمال الدين.

2 نشأت في لطف الله (النسخة الفارسية)، ص 139. قال لي السيد فاريبور، وهو أحد أحفاد الشيرازي، في طهران عام 1966 إنه وجد هذه الرسائل وسوف ينشرها إن تسنى له الوقت.

طهران، وإنه سلم وزير الخارجية الإيراني أحد المنشورات (المنسوبة إلى الأفغاني) والموزعة في طهران ذلك الشتاء. وكان السفير قبل ذلك أعلم والي بغداد، عبر إسطنبول، بطرد جمال الدين من طهران، وأبلغ الوزير الإيراني بأن السلطات العثمانية تعرف جمال الدين جيدًا، وبأنه طرد مرتين من إسطنبول ومن أراضي السلطنة العثمانية. لذلك أمرت السلطات في إسطنبول والي بغداد بمراقبة جمال الدين، وأرسل الوالي بدوره جواسيس لتعقبه، وصادر بعض المال والرسائل التي تلقاها من طهران، بالإضافة إلى رسائل كان جمال الدين يبعثها إلى دول مختلفة (أشار إليها نشأت أعلاه). وتابع السفير العثماني بأن جمال الدين شرع منذ دخوله بغداد في إقامة صلات مع البابيين ومع نصرت باشا، أحد المعارضين الساخطين على الحكم العثماني. أمرت السلطات في إسطنبول بإعادة المال، وليس الرسائل، إلى جمال الدين، وبطرده من بغداد إلى البصرة، وبطرد البابيين المتبقين في بغداد إلى الموصل، وبسجن نصرت باشا. ثم سأل السفير العثماني في طهران إن كان للشاه أي طلبات أخرى بشأن جمال الدين.

كتب الشاه خلف هذا التقرير أمرًا إلى أمين السلطان يقول فيه إن البصرة قريبة جدًّا من الحدود الإيرانية، وإن "من الأفضل لو طردوه إلى اليمن أو سورية أو القدس أو جزيرة كريت [وكلها أراض عثمانية]. سوف نكون سعداء جدًّا بصداقة السلطات العثمانية لو أعطتنا ذلك القسم من الكتابات التي استولت عليها منه والوارد إليه من إيران".

هناك مسودة برقية غير مؤرخة من أمين السلطان إلى السفير الإيراني في إسطنبول، ناظم الدولة، تنفذ طلب الشاه، وتذكّر السفير بأنها طلبت من الحكومة العثمانية سابقًا إرسال جمال الدين من بغداد إلى اليمن، وتطلب الآن باسم الشاه أن يطرد السلطان جمال الدين بعيدًا عن حدود إيران، وأن يحول الكتابات التي أخذت من جمال الدين إلى الشاه[1].

يقتبس خان مالك ساساني وثائق أخرى من أرشيف وزارة الخارجية الإيرانية لإظهار أن الحكومة الإيرانية كانت على علم بكتابة الأفغاني رسائل وبنشاطاته في البصرة، وقد طلبت من الحكومة العثمانية طرده منها. يظهر ساساني أيضًا أن السلطان أراد بدلًا من ذلك

1 Safa'i, *Asnad*, pp. 259–261.

إحضار الأفغاني إلى إسطنبول وإبقاءه هناك تحت المراقبة. كتب السفير إلى أمين السلطان ما يلي، ربما ردًّا على البرقية (التي نسخها صفائي) من أمين السلطان وتأمر السفير الإيراني في إسطنبول بطرد جمال الدين من البصرة:

> بالنسبة إلى طرد الشيخ جمال الدين، عقدتُ نقاشات مع وزارة الخارجية كي يطردوه من البصرة وجوار الحدود الإيرانية، فكتبوا أمرًا بتكليف والي البصرة، لكن السلطان أصدر مرسومًا بوجوب إحضاره واحتجازه في إسطنبول. أخبرت رئيس الوزراء بأن إقامته في إسطنبول ليست في مصلحة أي من الحكومتين. قال: "هنا سيكون تحت المراقبة"؛ على نحوٍ فهمت منه أن الحكومة العثمانية تخشى من أنها إن أرسلته بعيدًا فسوف يثير المشاكل، وقد يتحالف حتى مع المتمردين في اليمن ويكون مصدر عصيان وثورة[1].

يؤكد هذه الرواية بشكل مستقل ومضخم عبد القادر المغربي، وهو أحد المعجبين العرب بالأفغاني وعرفه في إسطنبول في تسعينيات القرن التاسع عشر، اعتمادًا على ما قاله أشخاص عرفوا جمال الدين في البصرة. قيل إن جمال الدين كان ما يزال مريضًا حين وصل هناك، وإنه حين تعافى استعد للقيام برحلة إلى الجزيرة العربية، لكن الوالي منعه بأوامر من إسطنبول. طلب جمال الدين بعد ذلك الإذن بالذهاب إلى لندن، وسمحت الرسالة الأولى من السلطان في إسطنبول بذلك، فغادر جمال الدين على جناح السرعة، ثم جاءت برقية ثانية من إسطنبول بعد مغادرته تمنع رحلة لندن أيضًا[2].

يعبّر جمال الدين عن نيته الذهاب إلى الجزيرة العربية في رسالة إلى أمين الضرب من البصرة بتاريخ 2 يونيو (1891). تبدأ الرسالة بنقاش طويل آخر حول معاناته، وتقول إن الذين يسيرون على درب الحقيقة يجب أن يتقبلوا مثل هذه المصاعب، كما تظهر حيوات

---

1 Khan Malik Sasani, *Siyasatgaran-i daureh-yi Qajar* (Tehran, 1338 /159-60), p. 192 مقتبسًا محفوظات وزارة الخارجية الإيرانية.

2 عبد القادر المغربي، **جمال الدين الأفغاني** (القاهرة، 1948)، ص 33-34، 86-87.

الأنبياء والحكماء في الماضي. بل إن المعاناة وحتى الموت بالنسبة إلى هؤلاء أساس النصر. يتابع الأفغاني: "هؤلاء الأشرار في إيران لم يسمحوا لي بالبقاء في بغداد، وأنا الآن في البصرة. الطريق مفتوح الآن إلى نجد والمدينة ومكة. العرب في نجد يناشدوني الذهاب إلى هناك ويؤكدون ولاءهم وطاعتهم، لكن التشاور والتدبر في هذه الأوقات ضروري"[1]. يضيف جمال الدين في ملاحظة أسفل الصفحة أن الطرق مفتوحة إلى بلدان أخرى أيضًا، وأن البعض يطلبون منه الذهاب إلى الغرب.

منذ عام 1885، ربط السلطان عبد الحميد الأفغاني بفكرة ولفرد بلنت الأثيرة -إحياء خلافة عربية تحل محل الادعاءات الدينية والخلافية للسلطان العثماني. لذلك لم يرغب عبد الحميد بسفر جمال الدين إلى الجزيرة العربية، خاصة مع قيام ثورة في اليمن آنذاك. أدرك السلطان بعد أن تأخر في منع الأفغاني من المغادرة أن أسلم شيء كان بالتأكيد إحضار الأفغاني إلى إسطنبول، حيث يمكن إبقاؤه تحت المراقبة. لم تكن الحكومة الإيرانية على درجة الحكمة نفسها، إذ لم تدرك أن أسلوب النفي قد يسبب لها مشكلات أكثر مما يمنع. فتمامًا كما أتاح النفي للسيد علي أكبر فرصة التحدث إلى الأفغاني أولًا ثم إلى السيد محمد حسن شيرازي، كذلك لم تقلل مغادرة جمال الدين إيران إلى الإمبراطورية العثمانية أولًا، ومن هناك إلى إنكلترا، قدرته على إزعاج الحكومة الإيرانية.

يذكر كاتب إيراني مجهول الاسم رأى جمال الدين بعد وصوله إلى لندن أنه قال إنه هرب من البصرة على متن قارب بمساعدة شيخ عربي، وإن وصوله إلى لندن استغرقه اثنين وثلاثين يومًا[2].

يبدو أن الأفغاني في طريقه من البصرة إلى لندن توقف في بورسعيد؛ لأن ثمة رسالة منه إلى الشيخ محمد عبده من هناك بتاريخ 23 سبتمبر. يرجع رشيد رضا هذه الرسالة

1 **الوثائق**، الصورة 194.

2 Safa'i, *Asnad*, pp. 263–267.
تقتبس ملاحظات ميرزا محمد خان علاء الملك، السفير الإيراني في بطرسبورغ، لعام 1891–92، كلام مبعوث لم يذكر اسمه سمع جمال الدين في لندن.

خطأ إلى توقف الأفغاني هناك عام 1882، لكن محتوى الرسالة والشهر المذكور فيها، سبتمبر، يظهران أنها لا بد أن ترجع إلى عام 1891. يبعث الأفغاني في الرسالة تحياته إلى عدة أشخاص، بمن فيهم إبراهيم اللقاني وسعد زغلول، ويقول إنه في بورسعيد في طريقه إلى لندن وإن بإمكان عبده مراسلته على عنوان السيد بلنت أو مجلة **شرق وغرب**[1]. ويضيف الأفغاني في النهاية تحياته إلى صاحب "الروح النقية والهمة العالية" رياض باشا[2].

اندلعت أثناء ذلك انتفاضة شعبية ضد امتياز التبغ في تبريز، المدينة الكبرى شمال إيران، في صيف عام 1891. علقت لافتات تهدد بقتل الأوربيين وكل من يتعاون معهم في شهر يوليو، ووزعت عريضة تدين امتياز التبغ بعبارات واصطلاحات دينية صرف. تضمنت العريضة عدة صفحات من التواقيع وأزعجت الشاه إلى أبعد الحدود. جمع الناس السلاح استعدادًا لانتفاضة كبرى بالكاد تم تجنبها ببرقية مضللة من الشاه تعد بإلغاء الامتياز. كان لا بد من "تعليق" الامتياز في تبريز، وساعد هذا الانتصار للمعارضة في إلهام مدن إيرانية أخرى[3].

في سبتمبر 1891، بعد اضطرابات تبريز مباشرة، دخل حاجي ميرزا حسن شيرازي المعركة فأرسل برقية احتجاج إلى الشاه من سامراء. كان أمين السلطان على قناعة تامة بأن

---

1 **التاريخ**، ص 282. ليس هناك صحيفة عربية في لندن اسمها **شرق وغرب**، ويرجح أن الأفغاني كان يشير إلى مجلة مزدوجة اللغة ستصدر بالعربية والإنكليزية في فترة مبكرة من عام 1892، تحت العنوانين الإنكليزي (*The Eastern and Western Review*) والعربي **ضياء الخافقين**. على عكس ما يقوله رضا وآخرون، لم يحرر الأفغاني هذه المجلة بل كما يشار أدناه حررها حبيب أنطون سلموني، وهو عربي "متأنغلز" تظهر **الوثائق** أنه عرف الأفغاني من رحلته الأولى إلى لندن. انظر أدناه حول إسهامات الأفغاني في المجلة.

2 **التاريخ**، ص 282. من بين النقاط التي تظهر أن تاريخ هذه الرسالة يرجع إلى عام 1891، وليس إلى 1882: (1) أن شهر ديسمبر المذكور في تاريخها لا يلائم إلا الرحلة اللاحقة؛ (2) أن عبده والأشخاص الآخرين الذين تشير إليهم كانوا في مصر عام 1891؛ (3) أن رسائل الأفغاني من بورسعيد عام 1882 تقول إنه أرسل أبو تراب إلى القاهرة لجمع المال له، بينما تقول هذه الرسالة إنه فقد الاتصال مع أبو تراب؛ (4) أن رسالة 1882 تشير إلى أن وجهة الأفغاني باريس، وليس لندن، ولا تأتي على ذكر بلنت، الذي لم يكن الأفغاني قابله بعد آنذاك، في حين تذكره رسالة عام 1891.

3 Keddie, *Religion and Rebellion*, chap. iii.

مجتهد تبريز الرئيس كان على اتصال مع الشيرازي ومع القنصل الروسي العام في إيران حتى قبل اضطرابات تبريز[1]. لاحظ فيفرير، طبيب الشاه الفرنسي، في 22 سبتمبر أن الشيرازي من مدن العتبات

يمسك بكل خيوط التمرد، وأنه كتب إلى الشاه رسالة طويلة ليثبت له، ويده على القرآن، أن الامتياز بأي احتكار للأجانب يخالف الكتاب المقدس. لا أعتقد أن جلالته يعبأ كثيرًا بمنطق المجتهد، لكنه يدرك نفوذه وعليه أخذه في الحسبان.

أُرسل القنصل الفارسي في بغداد إلى كربلاء للتأثير في المجتهد، ولا يبدو أنه نجح في تعديل قناعات الرجل المقدس[2].

تدين رسالة الشيرازي إلى الشاه تدخل الرعايا الأجانب في الشؤون الداخلية للشعوب الإسلامية، وتذكر تحديدًا امتيازات المصرف الإنكليزي والتبغ والسكك الحديدية. ويتحدث الشيرازي عن قتل وجرح عدد من المسلمين في شيراز، ونفي السيد علي أكبر، بوصفها تمظهرات لنتائج تلك السياسات السيئة. تطالب الرسالة بإلغاء كل الامتيازات، وتظهر ثانية أن هذا الهدف الأوسع نادى به بعض الزعماء على امتداد حركة التبغ. ترجم دو بالوي نص الرسالة إلى الفرنسية لاحقًا، وفيما يلي ترجمة عنها:

لم أخاطب جلالته حتى الآن إلا بالود وأمنيات السعادة، لكن بسبب الأخبار المختلفة التي وصلتني والتي تخالف حقوق الدين والدولة، اسمح لي بالقول: إن تدخل الأجانب في الشؤون الداخلية للبلاد واختلاطهم بالمسلمين وتجارتهم معهم وإشاعة الفساد تحت ستار الامتيازات، مثل المصرف وشركة

---

1 الخارجية، 60/ 524، كنيدي إلى سولزبري، رقم 214، 24 سبتمبر 1891.

2 Dr (Jean–Baptiste) Feuvrier, *Trois ans a la cour de Perse* (new ed.; Paris, 1906), p. 276.

يقدم هذا الكتاب رواية شاهد عيان لحركة التبغ هي الأكثر دقة وحيوية في أي لغة غربية.

التبغ والسكك الحديدية وغيرها، يعدّ منافيًا لصريح القرآن الكريم، ومن ثمّ يؤدي إلى ضعف الدولة في البلاد وظلم الرعية، والدليل على ذلك ما حدث مؤخرًا في شيراز، حيث أهين ضريح الموقر إمام زاده أحمد بن موسى، وقتل وجرح عدد كبير من المسلمين، وطرد سماحة السيد علي أكبر بطريقة مشينة، كل ذلك نتيجة ما ذكرته آنفًا.

من المؤكد أن جلالتك لم تبلغ بالأمر. أنت الذي لا تتمنى إلا الرفاه لرعيتك، لا ترضى ولم تكن لتسمح لهذه الأمور بأن تحدث اليوم، وهي أمور ستثير المشكلات في المستقبل، وتشل الدين والدولة معًا، فتفقد إيران لا سمح الله سمعتها المجيدة التي اكتسبتها على مر السنين. إن لي عظيم الثقة بكرم جلالتك الذي سوف يظهر للأجانب، إن كان وزراء البلاد أجازوا هذه الأمور، أن الشعب برمته موحد في رفضها، ومن ثمّ ستعيد الهدوء والسكينة إلى البلاد. لي كامل الثقة أيضًا في أن جلالتك سوف تمنح ألطافك وحظوتك للشخص الكريم الذي طرد من شيراز بقدر قليل من الاحترام، رغم التجائه للأماكن المقدسة. الأئمة سوف يصلون ثانية لجلالتك، وسوف يستعيد رعاياك ثقتهم بك. والقرار بيد جلالتك[1].

رغم اللهجة الأكثر لطفًا، كما يليق برسالة موجهة إلى الشاه، يبدو التشابه صارخًا بين المظالم الواردة في هذه الرسالة وفي رسالة الأفغاني الأسبق. لذلك يبدو أنه كان لرسالة الأفغاني، إضافة إلى ما قد يكون سيد علي أكبر نقله له، تأثير مباشر في الشيرازي الذي لم يكن قد خاطب الشاه من قبل، كما تشير برقيته، حول قضايا سياسية.

---

1 A.E., Perse, 1891, enclosed in no. 64 of Dec. 23, 1891.

يوجد النص غير المؤرخ لهذه "البرقية الأولى" من الشيرازي إلى الشاه في كتاب:

Nizam al-IslamKirmani, *Tarikh-i bidari-yi Iraniyan* (2nd ed.; Tehran, 1945-1946), p. 24.

يعطي إبراهيم تيموري في كتاب صدر مؤخرًا بالفارسية تفاصيل عن جهود الشاه وأمين السلطان لتغيير موقف الشيرازي، عبر البرقيات والزيارات الشخصية التي قام بها المفوض الإيراني في بغداد للشيرازي. في الآن ذاته، كان الشيرازي يتلقى رسائل وبرقيات من أنحاء إيران كافة تطلب منه المساعدة في إلغاء الامتياز، ولم يقتنع بأي من حجج الحكومة. كذلك تابع الشيرازي الضغط لرفع القرار بنفي السيد علي أكبر، وهو ما نجح في النهاية بتحقيقه[1].

ساعدت المراسلات المستمرة في هذه الفترة بين الشيرازي وزعماء الحوزة العلمية الإيرانية من جهة، وبين الشيرازي والشاه من جهة أخرى، في جعل حركة التبغ ربما أول حركة وطنية منسقة بين الإيرانيين. ويعزى هذا التنسيق جزئيًّا إلى دخول تقنية البرقيات التلغرافية، وهو اختراع ابتكره الكفرة ولم يزدري علماء الحوزة استخدامه. كما يعزى التنسيق في جانب إلى دخول الأفكار الجديدة وتأثيره المتزامن مع ازدياد النفوذ الأجنبي في إيران. سرعان ما تبدت في العديد من المدن الإيرانية آثار القيود التي فرضها المصرف الإمبراطوري على التعاملات المصرفية المحلية، كما أدى وصول وكلاء شركة التبغ وإجبارهم المزارعين على بيع محصولهم، وتصرفهم على نحو سيئ في حالات عدة، إلى سلسلة ردود أفعال مباشرة. كذلك نسقت حركة المعارضة التشجيع الروسي، مثلما فعلت بتأييد كبار علماء الحوزة، وجمعتهما في حركة وطنية شاملة. ساعد الأفغاني وملكم خان أيضًا في إدخال وسائل جديدة إلى إيران، مثل الإعلانات والمنشورات السرية، وتوزيع مواد دعائية مطبوعة في الخارج، واستخدام والمراسلات والجمعيات والمنظمات السرية على نطاق واسع كأدوات لإجبار الحكومة على تغيير سياساتها.

كانت هناك حركات واسعة ضد امتياز التبغ في مختلف مناطق إيران خريف عام 1891. في مشهد، حيث تأخر تطبيق الامتياز ستة أشهر، وفي أصفهان حيث بدأ استخدام تكتيك مقاطعة التبغ في ديسمبر 1891، بلغت حركة الاحتجاج الوطنية ذروتها في بدايات حملة مقاطعة التبغ. ثم أُعلن عن فتوى الشيرازي التي قالت بإيجاز: "بسم الله الرحمن الرحيم، إن

---

1 Ibrahim Taimuri, *Tahrim-i tanbaku* (Tehran, n.d.), pp. 89–98.
ويتضمن نصوص برقيات عدة.

استعمال التنباك والتتن حرام بأي نحو كان، ومن استعمله كمن حارب إمام الزمان عجل الله فرجه"[1]. أدهشت عمومية المقاطعة في إيران المراقبين الأجانب، وبدأت وزارة الخارجية البريطانية تدرك أخيرًا أن محاولة إنقاذ الامتياز ميؤوس منها.

جرت الاتصالات البرقية والمراسلات بين الشيرازي وعلماء الحوزة في طهران عبر ملك (شيخ) التجار في طهران، الذي كان أحد أتباع الأفغاني المقربين. وبعد وصول أمر المقاطعة، اتهمت الحكومة ملك التجار بتزوير الفتوى، فاعتقل وسجن في قزوين لترهيب المعارضة، لكن الاحتجاج الشعبي كان عنيفًا بحيث كان لا بد من إطلاق سراحه.

حاولت الحكومة إنقاذ الوضع بحظر الاحتكار الداخلي فقط، والسماح لشركة التبغ بمتابعة احتكار التصدير. ثم أمرت الحكومة بداية يناير رئيس الحوزة العلمية في طهران، الميرزا محمد حسن أشتياني، إما بمغادرة البلاد أو كسر المقاطعة بالتدخين علنًا. وعندما اختار أشتياني مغادرة البلاد، وشاع قراره في طهران، تجمع حشد كبير من أهل طهران بقيادة الأئمة والسادة واندفعوا باتجاه المباني الحكومية، حيث أطلقت النار على الحشد الأعزل بأمر الأمير نائب السلطان وثالث أبناء الشاه. قتل العديد من الأشخاص، وظهرت تهديدات بانتفاضة شعبية مماثلة لا يمكن قمعها إلا بالإلغاء الكامل لامتياز التبغ[2].

وهكذا، لأول مرة في تاريخ إيران الحديث، اشترك تحالف من العلماء والتجار والمحدثين وسكان المدن في حركة منسقة هزت أركان الحكومة وأجبرتها على تغيير مسارها. كانت حركة المعارضة قوية لدرجة أن كثيرًا من المراقبين شككوا في قدرة الشاه وأمين السلطان على البقاء في منصبيهما. استطاع أمين السلطان إنقاذ نفسه بالتحول عن سياسة محاباة الإنكليز إلى محاباة الروس، وإعادة بعض كبار العلماء إلى البلاد، لكن المعارضة المنظمة للحكومة استمرت بعد عام 1892 وبلغت أوجها في الثورة الدستورية الإيرانية 1905-1911.

---

1 Browne, *op. cit.*, p. 22 n. 1.

2 Keddie, *Religion and Rebellion*, chap. iii.

أثّر نجاح احتجاجات التبغ في ظهور بعض أبرز السمات المميزة لحركة المعارضة التي أدت إلى الثورة الدستورية اللاحقة -قيادة علماء الدين، واستغلال تلك القيادة من قبل فئات المعارضة الأكثر تطرفًا. لم يكن التحالف مع علماء الدين قبل حركة التبغ تكتيكًا عامًّا للمعارضة الإصلاحية بحال من الأحوال، بل يمكن للمرء أن يرى من خلال الوثائق أن نجاح الحركة ساعد في تغيير تفكير المعارضة في هذا الاتجاه. قضى ملكم خان مثلًا معظم حياته، حتى بعد طرده من الخدمة الحكومية، يناشد رجالات الحكومة عمومًا قيادة برنامج للإصلاح، لكنه بدأ يتحدث الآن عن الشيرازي وعلماء الدين بوصفهم قادة الإصلاح الحقيقيين. كذلك فعل البابي الأزلي ميرزا آقا خان كرماني، الذي غالبًا ما هاجم العلماء بعنف في أعماله، إذ كتب إلى ملكم خان خلال حركة التبغ بأن حتى العلماء الأغبياء تم كسبهم لصالح المعارضة[1]، وسرعان ما بدأ يتعاون بعد ذلك مع السيد جمال الدين في إسطنبول.

بالنسبة إلى المعارضة الراديكالية، كانت حركة التبغ انتصارًا ساحقا لتكتيكات جمال الدين -وهي تكتيكات كان يمكن تطويرها فيما بعد في كل الأحوال، لكن الأفغاني يبقى عمادها الأول ورائدها. من الآن فصاعدًا سعت المعارضة الراديكالية إلى أكثر مما دعا إليه ملكم خان قبل حركة التبغ، في القول إن الإصلاح يتوافق مع الإسلام. بعد حركة التبغ، سعى الإصلاحيون على الدوام إلى محاولة الإبقاء على مشاركة علماء الدين البارزين في نشاطات المعارضة. لقد أظهرت حركة التبغ كيف أن كبار العلماء، من موقع الحصانة النسبية الذي يتمتعون به، قادرون على تحشيد مظاهر السخط وتركيز المشاعر الدينية لدى الجماهير بطريقة لا يستطيعها الإصلاحيون بمفردهم، ولا أمل لهم باستنساخها قط. إن السخط العميق من القمع الإداري والاقتصادي الذي رأى الشعب أنه يتزايد طردًا مع تعديات الأجانب، عنى أن ردة الفعل الشعبية كان لا بد أن تتخذ شكلاً تقليديًّا وإلى حد بعيد معاديًا للأجانب.

---

1 تتوفر مراسلات ملكم خان في:
Bibliothèque Nationale, Paris, Oriental MSS, Supplement Persan, 1966, letter no. 82.

جمال الدين في لندن 1981-1892

استطاع جمال الدين التأثير في الطور الأخير من حركة التبغ وحركة المعارضة اللاحقة عبر مطبوعات دعائية ومنشورات أرسلها من لندن. وكان الأفغاني وصل إلى لندن خريف عام 1891، حيث يبدو أنه أقام لبعض الوقت مع ملكم خان. طبع من هناك مقالات معارضة لتوصيلها إلى إيران، وحاول أيضًا إثارة الرأي العام البريطاني ضد الشاه وسياساته. ظهر إعلان في صحيفة فرنسية في 13 أكتوبر 1891 يقول إن السيد جمال الدين المعروف بحواراته مع رينان هرب مؤخرًا من سجن في البصرة، حيث وضعته السلطات العثمانية بطلب من الحكومة الإيرانية. أضاف الإعلان أن جمال الدين سافر إلى لندن وأنه "سيتولى هناك إدارة شؤون اللاجئين الإيرانيين الذين حكم عليهم بالموت لمجرد محاولتهم إدخال الحضارة الغربية إلى إيران، ولم يستطيعوا النجاة بأنفسهم إلا بالهرب"[1]. كان الأفغاني تحت المراقبة، لكن من المشكوك فيه أنه كان فعليًا في السجن في البصرة، كونه لم يذكر في أي من المصادر الفارسية أو شكاوى الأفغاني نفسه من الجرائم التي ارتكبت بحقه من قبل الحكومة الإيرانية أو بسببها.

عندما وصل إلى لندن وانضم إلى ملكم خان، أثر الأفغاني في مسار مجلة **قانون** وقد يكون أسهم في الكتابة فيها. الأهم من ذلك أنه طبع رسالته إلى الشيرازي وأرسلها إلى معارفه في إيران لتوزيعها. كذلك وجد فرصًا فورية لنشر تصريحات ضد الحكومة الإيرانية وسياساتها في الصحف البريطانية. ذعرت الحكومة الإيرانية لفورها، وحاول الوزير الإيراني المفوض في لندن، علاء السلطنة، كتابة تقارير مطمئِنة قدر الإمكان عن النشاطات المشتركة لجمال الدين وملكم خان، وإن كان عليه أن يذكر الضرر الذي يلحقانه بالحكومة الإيرانية. في 19 نوفمبر 1891، كتب الوزير إلى أمين السلطان قائلًا (حسب الترجمة البريطانية): "بعد لقائه جمال الدين، أدرك ملكم خان أن سَجنَ بعض الأشخاص في طهران كان نتيجة مكائد جمال

1 رأيت هذا المقال بين مجموعة قصاصات صحف حول إيران في بنك الشرق الأوسط البريطاني (بنك فارس الإمبراطوري سابقًا) في لندن. هناك تاريخ لكن بدون اسم الصحيفة.

الدين، وليس بتأثير مجلته قانون الذي طالما فاخر به". وأضاف أن جمال الدين ينبغي أن يكون ممتنًّا للنجاة بحياته، لكنه بدلًا من ذلك ينشر "تصريحات مشينة في الصحف البريطانية". قال الوزير أيضًا إنه يجب اتخاذ احتياطات لمنع إيرانيين آخرين من مغادرة البلاد والانضمام إليهما، وأشار إلى أحد أوامر الشاه إلى أمين السلطان بالطلب من الحكومة البريطانية طردهما من إنكلترا.

بعد عدة أيام، في 23 نوفمبر، ذكر الوزير الفارسي المفوض أن ملكم وجمال الدين يعتبران أحدهما الآخر منافسًا، "ولا يحبان بعضهما، وفي معظم الأحيان يناقشان اختلافهما في الرأي". لكن "لأنهما يعرفان أن لغرضهما طبيعة واحدة، وأنهما في وضع ومكان يجعلان كلًّا منهما بحاجة إلى قبول الآخر، فهما على الأغلب معًا". يقدمان نفسيهما على أنهما زعيمان ليبراليان فارسيان، ويأملان بأن مجيء حكومة ليبرالية جديدة بعد الانتخابات البريطانية القادمة سوف يساعدهما، لكن الوزير الفارسي يعد بالتصدي لهما والعمل على نقض تصريحاتهما[1].

بعد ثلاثة أيام، 26 نوفمبر، ذكر الوزير (حسب ترجمة السفارة البريطانية أيضًا) أن الأفغاني "تحت ذريعة أنه سيد ومجتهد وأحد زعماء الطائفة الشيعية الذي أوفده العلماء والأمراء والتجار والشعب الفارسي إلى عاصمة بريطانيا العظمى لطلب الحماية البريطانية لإيران، جعل الشعب البريطاني يؤمن بالمظالم الكبيرة والأعمال الوحشية التي تسود – برأيه– في ذلك البلد". يقول الوزير إن جمال الدين وجد بعض الأصدقاء في البرلمان البريطاني، ويدّعي أنه جاء باسم الأمة الفارسية للطلب من الحكومة البريطانية وضع المواطنين الإيرانيين تحت حمايتها، وإنهاء الفظاعات التي تمارس بحقهم في إيران. كذلك يدّعي الأفغاني أنه يستطيع تقديم عرائض من كل طبقات الشعب الإيراني لتأكيد مطالبه. و"لكي يثير الشعب الإنكليزي إلى حد أبعد قال السيد أيضًا إنه سيذهب إلى روسيا إذا لم

---

1 الخارجية، 244/ 531 (أرشيف السفارة البريطانية، طهران)، ترجمة كتاب الوزير الفارسي المفوض في لندن إلى أمين السلطان، 19 نوفمبر، و23 نوفمبر 1891.

تسمع كلماته في إنكلترا". أضاف الوزير أنه يبذل قصارى جهده للحد من فعالية تصريحات الأفغاني، لكن دون أن يعطيها كبير أهمية[1].

نشرت الصحافة البريطانية تقارير عن طبيعة نشاطات جمال الدين في لندن آنذاك. ذكرت مجلة **كوين** في 28 نوفمبر 1891 اجتماعًا مميزًا عقد في قاعة كوينز هاوس في لندن، بدعوة من الموقر والسيدة هـ. ر. هاويس. تكلم ملكم أولًا، ويشير التوصيف الوجيز لكلمته إلى أنه الخطاب الذي نشره لاحقًا في صحيفة **إلَّستريتد لندن نيوز** في 19 ديسمبر 1891، تحت عنوان "الأزمة الفارسية". الحديث مهم لإشارته إلى ما اعتبره ملكم برنامجه المشترك مع جمال الدين لإحياء إيران. بدأ ملكم بملاحظة أن الاضطرابات الجديدة في إيران قد تحمل بذور هذا الإحياء، وتابع القول إنه مع تنامي الصلات بأوربا قبل ثلاثين سنة

> راودت العارفين في الشرق رغبة عظيمة لمعرفة السبب في أن الأعراق الشرقية غير قادرة على استيعاب الحضارة الغربية وتمثلها. ويعتقدون أنهم وجدوا العلة والعلاج. بما أن مصدر العلة يكمن في شكل محدد من دين حصري، فلا بد أن يكمن العلاج في تعديل ذلك الدين. وبعد كثير من البحث والتأمل والتبادل الصريح للأفكار، نجحوا في صياغة عقيدة جديدة تتوافق بشكل كامل مع جوهر الدين الإسلامي النقي، وتنسجم في الآن ذاته وبشكل كامل أيضًا مع الحضارة الأوربية. بهذه العقيدة بدأوا دعاية جديدة في كل مكان، وهو عمل تجاهلته أوربا حتى الآن، مع أنه بدأ يظهر نتائج مذهلة.
>
> لا تقدم، ولا مبادرات ولا مشاريع، سواء اقتصادية أو سياسية، يمكن أن تتحقق في الشرق بدون مساعدة الدين. الدين يهيمن علينا كلية... وإدراكًا

---

1 **الخارجية**، 284/ 531، من الوزير المفوض نفسه إلى أمين السلطان، 26 نوفمبر 1891.

منهم أن هذا هو الشرط اللازم للمسألة الشرقية، سعى عارفونا لاكتشاف ذلك المبدأ في الدين الذي كان مصدر التقدم الأوربي[1].

اقتبست المجلة إشارة ملكم إلى "قرآن جديد"، وهي عبارة أنكرها في رسالة لاحقة إلى رئيس التحرير، ولعله لم يكن من الحمق بحيث يستخدمها. تابع ملكم تحديد الوصايا السبع لإحياء الإسلام، التي يتبين أنها الوصايا ذاتها التي أقام عليها ملكم سابقًا "دين الإنسانية"، وتتأسس جميعها على مبادئ ليبرالية وإنسانوية وتقدمية. ثم يختتم ملكم بقوله:

> كان الشاه منذ البداية متعاطفًا جدًّا مع هذه الأفكار، لكنه تعب الآن، وتخلى عن وظائف الحكم العليا وتركها بأيدي أناس صغار جدًّا، وحمقى جدًّا، وأكثر استبدادًا من أي ملك في أوربا. لقد سجنوا، وحتى عذبوا، العديد من أكثر مواطنينا تميزًا، ونفوا أعدادًا حتى أكبر. بعض سفرائنا أهينوا ولحقهم العار، وبعضهم الآخر، مثلي، يصلون كي يعفوا من مهامهم الدبلوماسية. [!]
>
> الشكوى في بلاد فارس الآن هي "لماذا لا تساعدنا إنكلترا"؟ لماذا لا يتدخل وزيركم المفوض في طهران؟ فبطلب من ذلك الدبلوماسي أصدر الشاه الفرمان الذي يضمن بموجبه حماية حياة وممتلكات رعاياه. لأول مرة في التاريخ يصمم المسلمون جديًّا على دفع أنفسهم للتناغم والانسجام مع الحضارة الغربية، ويتطلعون إلى إنكلترا لإبداء تعاطف عملي معهم. نساؤنا في بلاد فارس، الأكثر موهبة من رجالنا عمومًا، يناشدنكم المساعدة في منحهن الحرية الشخصية والاحترام الخاص. وأفضل مناصر لقضيتهن، الشيخ جمال الدين، معنا هنا في إنكلترا الآن. إنه لوثر الإصلاح الجديد، وأنا على ثقة من

---

1 Malkom Khan, "The Persian Crisis," *Illustrated London News*, XCIX, 2748 (Dec. 19, 1891).

ظهر هذا المقال أيضًا في صحيفة **بول مول غازيت** (*Pall Mall Gazette*)، إذ كتب إليها ملكم بتاريخ 30 ديسمبر 1891 ينكر استخدام تعبير "قرآن جديد".

أنه سيقنع الشعب الإنكليزي بدفع حكومته للوقوف إلى جانبنا ومساعدتنا في إقامة حكم القانون في إيران، وهذا وحده القادر على إحياء مؤسساتنا.

هكذا قدم ملكم جمال الدين الذي ألقى خطابًا بالفرنسية، ونشر لاحقًا محتواه في عدد فبراير 1892 من مجلة **كونتمبرري ريفيو** تحت عنوان "عهد الرعب في بلاد فارس". يبدأ جمال الدين بالقول إنه ليس هناك تقدم ولا قانون ولا شيء سوى الإرهاب والرعب في إيران. دمر الشاه النبلاء الذين قدموا لعامة الناس سابقًا بعض الحماية من الاستبداد، وكي لا يجرؤ الناس على معارضته يشيع الشاه فكرة أن سلطته مدعومة من إنكلترا وروسيا. لكن الشعب الآن يجد نفسه مدفوعًا بالرغبة إلى الإطاحة بمثل هكذا شاه بقي لسنوات يعد الناس بمنحهم شيئًا من حكم القانون والعدالة والإصلاح، على غرار تلك الإصلاحات التي اقترحها عليه ملكم خان. "أنا، الشيخ جمال الدين، عملت أيضًا بعد عودتي من أوربا على صياغة الطموحات المتواضعة والمعقولة لعامة الناس، بالمفهوم نفسه تمامًا الذي اقترحه ملكم ووافق عليه الشاه". لكن حين وجد الشاه أن سلطته مهددة اعتقل المتحدث أمامكم. أما بالنسبة إلى ادعاءات أمين السلطان بأنه زود جمال الدين بالمؤونة لرحلة طرده، يقول الأفغاني إن رئيس الوزراء "دأب على نشر مزاعم بأنني أُخذت بكل التكريم وحسب رغبتي إلى الحدود؛ وأن إمدادات خاصة من المال والمؤونة أرسلت في إثري كي لا تنقصني أسباب الراحة. أكاذيب! -كنت نصف عارٍ، نصف جائع، مكبلًا بالسلاسل حتى هربت إلى بغداد" (والأرجح أن الأفغاني كان الرجل الأصدق هنا، إذ لا دليل على أن أمين السلطان أرسل فعلًا أي مؤونة).

يتابع جمال الدين القول إن "ثلاثمئة من أصحابه سجنوا"، مع أن العدد الحقيقي للسجناء في ربيع ذلك العام كان نحو أربعين شخصًا، وقد يكون الأفغاني عرف بعضهم. ثم يصف سوء الحكم المنهجي لإيران، وبيع المناصب لأعلى مزايد، وعدم استغلال ثروات إيران المعدنية، وهجرة الإيرانيين المعدمين إلى جنوب القوقاز وتركيا. يضيف الأفغاني بعد ذلك بذكاء:

رغم أنها ظاهرة تبدو غريبة، فهي حقيقة واقعة: بعد كل زيارة يقوم بها الشاه إلى أوربا يزداد طغيانه على شعبه. قد يرجع ذلك إلى حفاوة الاستقبالات التي يلقاها في أوربا، لكن النتيجة أن جماهير الشعب في إيران التي تلاحظ أن الشاه بعد كل جولة أوربية يصبح أقل تسامحًا وأكثر استبدادًا، تعزو معاناتها المتزايدة -جهلًا بالطبع- إلى التأثيرات الأوربية، فيزداد عداؤها للأوربيين في ذات الوقت الذي يمكن فيه بسهولة تحقيق تقارب مع الدول الأوربية، وفي ذات الوقت الذي تحتاج فيه بلاد فارس أكثر من أي وقت مضى إلى التأثيرات الطيبة والليبرالية للحنكة السياسية البريطانية الموجهة بحكمة[1].

يتابع جمال الدين ملاحظة أن تقارير الصحف البريطانية عن الأزمة في بلاد فارس كانت مضللة إلى أبعد الحدود، ويقول إن السبب في ذلك يرجع إلى أنها رشحت عبر البنك الإمبراطوري. يشير ذلك ضمنًا إلى أن الأخبار كانت أقل من دقيقة لأن أسرة رويتر التي تملك امتياز البنك الإمبراطوري تملك أيضًا وكالة الأنباء المسؤولة عن كل التقارير الواردة من إيران (النقطة حول عدم دقة تقارير الصحف البريطانية تثبتها تقارير رويتر المتفائلة والمضللة حول ثورة التنباك في الصحافة البريطانية).

يخلص جمال الدين إلى القول إنه حين دفع الوزير البريطاني المفوض (وولف) الشاه إلى إصدار مرسوم يضمن حياة الفارسيين وممتلكاتهم، توقع هؤلاء بطبيعة الحال تدخل البريطانيين لدى انتهاك تلك الحقوق، لكن لم يحدث شيء للاحتجاج على اعتقال وسجن وتعذيب المتكلم مثلًا. طالب جمال الدين أعضاء البرلمان بممارسة ضغط بريطاني على الشاه للتأكد من أنه يلتزم بالأمر الذي أصدره هو نفسه، وأضاف أن بلاد فارس تنتظر

---

1 Sheikh Djemal ed Din, "The Reign of Terror in Persia," *Contemporary Review*, n.v. (Feb., 1892), 238–248.

يرد الاقتباس في ص 245.

كلمة إنكلترا، وإن لم تأت فروسيا على استعداد لاستغلال المزاج الراهن للشعب الفارسي لمصالحها الخاصة.

كالعادة، أثبت الأفغاني قدرته على التعامل مع الجمهور الغربي بوسائل تختلف تمامًا عن تلك التي يستخدمها في التعامل مع الجمهور الشعبي المسلم، إذ شدد على المبادئ الليبرالية العقلانية لا على المبادئ الدينية. كالعادة أيضًا، يخفف الأفغاني من حدة لهجته المعادية لبريطانيا حين يخاطب الجمهور البريطاني، بل يلمح في الواقع إلى ترحيبه بتدخل بريطاني في إيران إذا كان في سبيل الحرية والعدالة، بدل التدخل البريطاني المعهود الذي اقتصر حتى الآن على دعم سلطة الشاه.

تشير رسالة بعث بها ملكم خان إلى صحيفة **بول مول غازيت** في 30 ديسمبر 1891 إلى مدى نجاح مشروع الأفغاني في العمل مع قادة الحوزة العلمية. وبعد نجاح هذا التكتيك خلال حركة التبغ استطاع جمال الدين أن يكسب إلى صفه حتى ملكم نفسه، وهو ناقد سابق للعلماء. ينكر ملكم في رسالته استخدام كلمة "قرآن جديد"، كما ذكر مقال سابق في الصحيفة ذاتها، ثم يحدد تاريخ اهتدائه إلى تكتيك الأفغاني:

> كانت محاولتي الدائمة في كل كتاباتي السياسية خلال أكثر من ثلاثين سنة إظهار أن روح الإسلام الحق تنسجم تمامًا مع مبادئ حضارة العالم الحالية والقادمة، وأن نهضة البلدان المحمدية لن تتحقق قط إلا بالقرآن. أي سلطة ستؤول روح الإسلام الليبرالية تلك؟ سلطة أولئك المشايخ العارفين وعلماء الدين البارزين في بلاد فارس وفي كربلاء، الذين شكلوا مؤخرًا ولأول مرة حزبًا وطنيًا قويًا ومتقدمًا، والذين يملون بانتصار الآن قانون العدالة ويذهلون وزراء طهران وحكامها[1].

---

1 *Pall Mall Gazette*, Dec., 30, 1891.

أجرى الأفغاني مقابلة نشرت في الصحيفة ذاتها (بول مول غازيت بتاريخ 19 ديسمبر 1891) تبنى فيها إلى حد بعيد التوجه الليبرالي والعقلاني الذي استخدمه هو وملكم مرارًا في التعبير عن مشاعرهما للجمهور الأوربي. تقتبس الصحيفة قول الأفغاني إن الفرس بطبعهم أكثر ميلًا للتقدم من باقي الشعوب الآسيوية، وإن مزاجهم الأدبي والفلسفي جعل إسلامهم أكثر انفتاحًا على أفكار التسامح والأخوة الإنسانية من إسلام الشعوب الأخرى. لكن هذا أعاقه وقيّده طغيان استبدادي فظيع. وتابع: "إن بعض أسمى وأكثر الناس تميزًا من كل الطبقات في البلاد وحّدوا أنفسهم للحصول على ضمانات لأمن حياتهم وممتلكاتهم، وإقامة إدارة منفتحة متسامحة. أنا هنا في لندن ممثل عنهم، أعرض وضعهم، وآمل أن العقول الإنسانية الكريمة لن تتوانى عن المساعدة في تقديم الدعم المعنوي لشعبنا المضطهد". عندما سئل الأفغاني كيف يمكن إدخال الروح الليبرالية إلى الإسلام، أجاب: "إن روح القرآن الحقيقية تتوافق تمامًا مع الحريات الحديثة. الفتن والتعصب والغلو جاؤوا من الإضافات والشروحات والتفسيرات الجاهلة، ويظهر تقدم الزمن الآن الآثار الشريرة لأخطاء الماضي. لذلك يبقى بمقدور المسلم العارف والمطلع جيدًا على المبادئ الليبرالية لأوربا نقلها بسهولة إلى شعبه بسلطة القرآن، وبدون المصاعب التي أحاطت بلوثر". وأضاف، نظرًا إلى أن أساس الإصلاح يجب إيجاده في القرآن، فإن موقف الشيعة والسنة من الإصلاح واحد تقريبًا، لكن لأن الشيعة يعتبرون الممالك والحكومات الدنيوية اغتصابًا للسلطة، يبقى تعديل الاستبداد ومقاومته أسهل بينهم. ولا شك أن هذا التقدير للمذهب الشيعي من رجل زعم عمومًا أنه سنيّ مثير للدهشة.

يتابع جمال الدين فيشير إلى أنه يتوجب على البريطانيين مغادرة مصر والهند، حيث لم يؤد الاحتلال إلا إلى عداء المسلمين المحليين والخارجيين لبريطانيا العظمى. ويقول إن الفرس طالما كانوا مؤيدين لبريطانيا، لكن دعم وكلائها اليوم للطغيان والاستبداد يجعلهم حانقين عليها بعمق إلى حد أنهم "بدل الاعتماد على الدعم الإنكليزي يبحثون عن مصدر آخر للمساعدة"[1].

---

1 *Ibid*., Dec. 19, 1891.

قال جمال الدين في خطاب ألقاه بتاريخ 19 ديسمبر 1891 في النادي الوطني الليبرالي، إن الصحافة البريطانية أساءت تقديم احتجاجات التبغ في إيران على أنها ذات طابع ديني متعصب، بينما تضمنت في الواقع مطالب بالإصلاح ووضع مدونة قانونية. ثم ذكر الأفغاني مجددًا الرغبة الإيرانية العامة للإطاحة بالشاه، والأمل بألا تدعمه إنكلترا وروسيا[1].

يصعب تحديد مدى الأثر الذي تركته هذه الخطابات والمقابلات على الجمهور البريطاني، لكن الانتقادات الحادة التي وجهتها المعارضة الليبرالية في ربيع عام 1892 لسياسة حكومة المحافظين تعكس جزئيًا الصورة التي قدمها جمال الدين لحركة التبغ - وهي صورة تختلف جذريًا عن القصة المجتزأة لردة فعل دينية ركزت عليها وحدها معظم الصحف ووسائل الإعلام البريطانية[2].

لكن الأهم من تأثير جمال الدين في الجمهور البريطاني كان تأثيره داخل إيران، حيث يُقدم قلق الشاه الشديد من نشاطاته برهانًا من نوع ما على فاعليته. كذلك تسببت نشاطات الأفغاني في إنكلترا بشيء من الفزع لأتباعه الأكثر محافظة، ما يشير مجددًا إلى أهميتهم وتأثيرهم. في 3 ديسمبر 1891، كتب أمين الضرب من إيران إلى محمد جواد في موسكو يقول إنه لا يستطيع الكتابة إلى جمال الدين في لندن مباشرة من إيران، ويطلب من جواد الكتابة إليه والسؤال عن أحواله وإعلامه بأن "حماقة ميرزا محمد رضا المجنون وتهوره ألقت بكثير من الناس في النار". يقول أمين الضرب إن ميرزا رضا والمسكين حاجي سيّاح في السجن، وإنهما يجلبان العار لجمال الدين والشعب الإيراني. ويضيف أن كرامة جمال الدين بالتأكيد لا تقتضي أن يكتب أو يعبر عن أشياء تسبب العار للمسلمين، فحتى لو أساء فرد معاملته، ذلك لا شأن له بعشرة ملايين مسلم آخرين[3].

---

1 أُعلن عن الخطاب في صحيفة **المانشستر غارديان** (*The Manchester Guardian*, Dec. 18, 1891)، وجرى توصيفه في مقتطف لاحق بلا عنوان ضمن مجموعة قصاصات الصحف التي رأيتها.

2 حول الصحافة البريطانية، انظر:

Keddie, *Religion and Rebellion*, App. VI, pp. 155–156.

3 **الوثائق**، ص 133–134.

تبدي رسالة أخرى من أمين الضرب إلى جمال الدين بتاريخ 26 يوليو صراحة حتى أكبر في محاولة وقف نشاطاته ضد الحكومة الإيرانية. يقول إنه سمع أن جمال الدين كتب في صحيفة أشياء سيئة عن الشاه وأمين السلطان، لكنه يعرف أن هذه لا بد أن تكون مزيفة، فهو يعرف أن شخصًا مثل جمال الدين لا يريد أن يجعل الشعب الإيراني عرضة تقريع الأجانب وانتقاداتهم، وإذا كانت ثمة أخطاء في إيران فالأفضل الحديث عنها داخل الوطن لا خارجه، فضلًا أن بعض هذه الأقوال هاجمت الأبرياء. يتابع أمين الضرب بأنه سمع قبل فترة قصيرة بورقتين وصلتا إلى إيران حول جريمة التبغ. هاتان الورقتان جعلتا الأمور أسوأ وقادتا إلى أعمال آثمة وسببتا ضررًا للمسلمين، ويبدو أنهما تثبتان الأشياء السيئة التي قيلت عن جمال الدين سابقًا. يقول أمين الضرب لا أحد في إيران لديه القوة للعمل بمقتضى أقوال جمال الدين، وحتى لو فعلوا فلن تنجم عنها نتائج خيّرة. ويضيف أنه لا يريد التدخل، كونه يعرف أن جمال الدين أفضل إنسان في العالم. لكنه يعرف أيضًا أن الشاه ورئيس الوزراء ليسا على خطأ، وأن الشاه يحب وطنه. لا يمكن تطبيق السبل والأساليب الأوربية بشكل كامل في إيران، ولن يقبل بها المسلمون؛ ليس هناك رحمة في أوربا، بينما المسلمون رحماء كرماء. يجب على جمال الدين دعم شاه الإسلام، وعليه ألا يدفع باتجاه الدمار. إذا تحدث جمال الدين بطريقة ملائمة فسيطلق سراح المسلمين الأبرياء القابعين في السجن، لكن ذلك مستحيل الآن مع نوعية المقالات التي يكتبها. يعرب أمين الضرب عن حزنه لأن الناس يقولون إن جمال الدين استسلم لملكم خان ويعمل معه؛ لكنه يعرف أن ذلك ليس صحيحًا أيضًا. ثم يختم بالطلب من جمال الدين أن يرحم حاله ويشفق عليه، وعلى الأقل يتوقف عن كتابة مثل تلك الأوراق في المستقبل[1].

للمرء أن يتخيل مدى الضغوطات الممارسة على أمين الضرب من قبل رئيسه أمين السلطان. الأرجح أن أمين الضرب لم يعرف قط بأي من خطط جمال الدين وأهدافه السرية، وبدا مذهولًا فعلًا بالهجوم المرير على الشاه وأمين السلطان. طبعًا، لم يكن لهذه الرسالة أثر

1 المصدر السابق، ص 134-136.

ظاهر، إذ تابع جمال الدين كتابة المقالات وشن هجمات حتى أكثر مرارة، ما أدى إلى زيادة شكاوى الشاه إلى الحكومة الإنكليزية ضد وجوده ونشاطاته في لندن.

ترد في مذكرات اعتماد السلطنة أدلة أخرى على الحرج الذي سببه جمال الدين لتلامذته ومؤيديه الإيرانيين الأكثر محافظة. في 22 يناير 1892 كتب اعتماد السلطنة بأنه ذهب للقاء أمين الدولة قبل يومين لأن رزمة وصلته من لندن تحوي نسخة مطبوعة من الرسالة التي كتبها جمال الدين من البصرة إلى الشيرازي والتي دفعته إلى مهاجمة الحكومة الإيرانية. يلاحظ اعتماد السلطنة أن الرسالة تتحدث بسوء مطلق عن أمين السلطان، وتنعته بالكافر، وتقول إنه باع إيران إلى الأوربيين. ثم يضيف أن اسمه ورد بين أسماء الذين اعتقلتهم أو نفتهم الحكومة، وهو محق في ذلك. و"نظرًا إلى أن أصل انتفاضة التبغ وفتوى الشيرازي في المسألة جاءا بوضوح نتيجة هذه الرسالة، فولاؤه لا يسمح له بإخفائها عن الشاه... وجدتُ أيضًا أن أمين الدولة تلقى واحدة من هذه الرسائل المطبوعة في البريد ذاته وأعطاها للشاه". قرر اعتماد السلطنة أن من الأفضل ترجمة الرسالة (إلى الفارسية) للشاه، وتحديدًا "ترجمة ذلك الجزء الذي يرد اسمي فيه على نحو سيئ، وتقديم الرسالة والترجمة إلى الشاه. ذهبت بعد ذلك مع أمين الدولة إلى البلاط وأعطيت الرسالة للشاه"[1].

أزعجت نشاطات جمال الدين في لندن الشاه وأفزعته حالما بدأت تقريبًا، كما تظهر الإشارة أعلاه في أمر الشاه أمين السلطان بالطلب من البريطانيين طرد كل من الأفغاني وملكم خان في وقت مبكر من عام 1891. وسيلة أخرى غير مألوفة لجأ إليها الشاه وأمين السلطان ضد جمال الدين تضمنت دفع الصحيفة الليبرالية الناطقة بالفارسية في إسطنبول، **اختر**، إلى نشر مقال يتهم جمال الدين بالكفر. أعطى خان مالك ساساني، أحد الأشخاص القلائل الذين استطاعوا استخدام المحفوظات الإيرانية، خلفية هذه الحادثة في سيرته الذاتية الموجزة لحياة الأفغاني الصادرة مؤخرًا.

1 المصدر السابق، ص 152-153.

يقول ساساني إن صحيفة اختر اضطرت إلى التوقف عن الصدور في هذه الفترة لعدم توفر التمويل. في 16 ديسمبر 1891، اقترح السفير الإيراني في إسطنبول، أسد الله خان طباطبائي نظام الدولة (الذي حل محل صديق ملكم خان معين الملك بعد استدعائه إلى طهران خلال اضطرابات ربيع عام 1891) على أمين السلطان فكرة دفع المال لصحيفة اختر لقاء دحض مقالات جمال الدين وتفنيدها. قدم أمين السلطان رسالة نظام الدولة إلى الشاه الذي كتب على هامشها أمرًا يقول إن من الضروري تكذيب أقوال جمال الدين، وإن منح الصحيفة إعانة مالية لهذا الغرض سيكون أمرًا ملائمًا جدًّا (يتضمن كتاب ساساني صورة عن رسالة نظام الدولة وأمر الشاه على هامشها)[1].

لا يقدم ساساني مزيدًا من التفاصيل حول القصة، ويمكن للمرء العودة إلى الوثائق للحصول على المقال الفعلي وعنوانه هناك "رسالة التكفير في صحيفة اختر"، مع أنه من غير المرجح أن يكون هذا عنوان المقال المنشور، في حين أن العنوان الفرعي المأخوذ من نص المقال هو "الشيطان في ثوب إنسان". بالنظر إلى كل السمات غير التقليدية التي أظهرها جمال الدين في حياته، لا بد من اعتبار المقال ذاته إلى حد ما عقيمًا يفتقد المهارة، كونه ركز على ارتباط جمال الدين بشخص أرمني [ملكم خان]، وهي نقطة ربما مهمة للأتراك العثمانيين لكن ليس تحديدًا للإيرانيين الذين يخاطبهم المقال أصلًا.

يضيف المقال أن جمال الدين يعمل في لندن مع بعض الأرمن للتحريض ونشر الأكاذيب عن رجال إيران العظماء. ويجد كتاب المقال لزامًا عليهم، منعًا لتضليل عامة الناس، إظهار أن هذا الرجل غريب عن الدين، وأنه يلبس لبوس العلماء لتعزيز أهدافه التجديفية. لكن داخله عكس خارجه تمامًا، ففي زيارته الأولى إلى إسطنبول طرد بسبب زندقته وإلحاده، وارتبط طرده اللاحق من مصر والهند بتهجمه على الدين. في إيران عرف الناس بزندقته وإلحاده فتجنبوه، وطرد من إيران ثم من البصرة عندما حاول إثارة المشاكل هناك، وهو الآن

---

1 Sassani, *op. cit.*, pp. 205–207.

الرسالة مصورة في الصفحة 206.

في لندن يعمل مع إيرانيين منفيين لأغراض تحريضية[1]. لا يتجاوز محتوى المقال ذلك، رغم أنه يمتد على أربع صفحات. وللمرء أن يتساءل عما إذا كان المحررون الليبراليون، الذين يبدو واضحًا أن ليبراليتهم لم تسلم من شبهة الفساد، تعمدوا كتابة مقال عقيم وغير فعال.

لم يرتدع جمال الدين بأي من هذه الهجمات والتحذيرات من إيران، بل تابع وحتى كثف حملته ضد أمين السلطان والشاه. أقنعه مزيج مركب من المشاعر الشخصية والخبرة السياسية بوجوب التخلص من هذين الرجلين قبل أن تأمل إيران بتحقيق أي تقدم. يذكر إي. ج. براون أنه في اجتماعه الوحيد مع جمال الدين خريف عام 1891 في منزل ملكم خان، ناقشا معًا البابيين أولًا، ثم "سألتُه في سياق الحديث عن وضع إيران فأجاب، حسبما أذكر، أنه لا أمل بالإصلاح ما لم تقطع ستة أو سبعة رؤوس". وأضاف: "لا بد أن يكون أولها رأس ناصر الدين شاه، والثاني رأس أمين السلطان"[2].

ركّز جمال الدين الآن على إمكانية إطاحة علماء الدين بناصر الدين شاه، تاركًا خطط اغتياله إلى المستقبل. ولم تكن تلك فكرة خيالية كما قد تبدو، سيما وأن العلماء أباحوا في الماضي خلع الحكام في بعض الحالات. كما عززت حركة التبغ مكانة العلماء وزعزعت وضع الشاه إلى أبعد الحدود. انحسرت الموجة الثورية بعض الشيء منذ انتصار حركة التبغ ورشوة الحكومة بعض علماء الدين، لكن لا يُتوقع أن جمال الدين عرف بذلك من موقعه في لندن. في كل الأحوال، أرسل جمال الدين في فترة مبكرة من عام 1892 التماسين مطبوعين منفصلين إلى كل العلماء البارزين في إيران ومدن العتبات في العراق، ناشدهم فيهما الإطاحة بالشاه. شجب الأفغاني في أحدهما جشع الشاه، واستشهد بآيات من القرآن تحض على خلع الملوك الظالمين والكفرة. أعلن الأفغاني أن الشاه يسلب الناس أموالهم ليدفع تعويضات امتياز التبغ، وأن هزيمة إنكلترا لا تساعد كثيرًا "لأن ضعف إنكلترا يعني قوة روسيا، والأخيرة سوف تستولي على خراسان عندما لا تجرؤ إنكلترا على مقاومتها، خشية فشل

1 **الوثائق**، ص 144-146.

2 Browne, *op. cit.*, p. 45.

خططها للاستيلاء على الهند. وحده خلع الشاه عن عرشه يمكنه إزالة هذه المحنة". جادل الالتماس بأن الحاكم في الملكيات المطلقة هو الملزم الوحيد بالاتفاقات التي يعقدها فعليًّا وحده. من ثمّ، إذا أطيح بالشاه فستلغى كل العقود الكارثية التي وقعها، والأمر متروك للأئمة للنهوض والإصرار على خلع الشاه[1].

دفع هذا الإعلان، وإعلان آخر مشابه يدعو العلماء إلى الإطاحة بالشاه لإنقاذ إيران من السيطرة الأجنبية الكاملة، الشاه إلى تقديم المزيد من احتجاجاته وشكاويه العنيفة ضد الأفغاني إلى السلطات البريطانية. قال الشاه إن جمال الدين مدان بجريمة أوربية هي الطعن بالذات الملكية، وأن على البريطانيين إعدامه أو سجنه مدى الحياة، و"إلا كيف لنا أن نصدق أن الحكومة البريطانية هي حامية سلطتنا وشخصنا؟"[2]. حوّل الوزير البريطاني الجديد، السير فرانك لاسيلز، الشكوى إلى حكومته، مع أنه أبلغ أمين السلطان أن الحكومة البريطانية لا تستطيع التصرف إلا بمقتضى القانون. يذكر محضر اجتماع بريطاني حول شكوى أسبق من مقال كتبه الأفغاني في صحيفة بريطانية: "إن جمال الدين متآمر خطير -ولطالما كان معاديًا لإنكلترا بقدر ما هو معادٍ لأي قوة [أوربية] أخرى- لكنني لا أرى أي إجراء نستطيع اتخاذه ضد هذه الصحيفة"[3].

لم يهدأ الشاه، بل تابع الضغط على البريطانيين بالمزيد من احتجاجاته وشكاويه، مشيرًا إلى لغة العنف التي يستخدمها الأفغاني ضده. ذكر لاسيلز في 11 مايو أنه "ليس من

---

1 الالتماسان مترجمان في: **الخارجية**، 60/ 594، لاسيلز إلى سولزبري، رقم 82، 11 مايو 1892؛ وميرزا محمد علي خان إلى سولزبري، لندن، 22 يونيو 1892. تتوفر ترجمة جزئية للالتماس الثاني في:
Browne, *op. cit.*, pp. 24–27.

2 مخطوط بتوقيع الشاه إلى أمين السلطان، تلقته وزارة الخارجية البريطانية في 28 أبريل 1892. ترد الترجمة إلى الإنكليزية في: **الخارجية**، 60/ 594، لاسيلز إلى سولزبري، رقم 82، 11 مايو 1892. توجد توثيقات إضافية عن المراسلات بين المسؤولين الإيرانيين والبريطانيين في:
Safa'i, *Asnad*, pt. 8.

3 **الخارجية**، 60/ 594، كتب محضر الاجتماع على ما يبدو ت. ه. ساندرسون، على رسالة مورير إلى سولزبري، سنت بطرسبورغ، رقم 87، 27 أبريل 1892.

المستغرب أن يستاء الشاه بعمق من الاتهامات التي يسوقها جمال الدين ضده، ويخشى الأثر الذي يمكن أن تحدثه في البلاد؛ سيما وأن ليس ثمة شك كثير في صدقيتها المعتبرة، وإن كان هناك شيء من المبالغة في اللغة"[1]. اشتكى الشاه بعد ذلك من أنه لم يتلق إجابة فورية من لاسيلز على طلبه بمعاقبة الأفغاني، وكتب إلى أمين السلطان: "لا يمكننا أن نقبل أو نسلم بأن الحكومة البريطانية صديقنا أو حامي سلطتنا وشخصنا، بينما لا تفعل شيئًا وتسمح لشخص كهذا كتابة مثل هذا الهراء، ثم تقول إن إنكلترا بلد حر"[2].

بعد شكوى أخرى من الشاه في شهر مايو، اقترح أمين السلطان على لاسيلز أن تقول الحكومة البريطانية إنها على الأقل ستفعل ما بوسعها كي لا يفقد الشاه الأمل. قرر اللورد سولزبري، رئيس الوزراء ووزير الخارجية البريطاني آنذاك، العمل بمقتضى تلك النصيحة، فطلب استشارة "موظفي التاج القانونيين" والتصريح بأن الحكومة البريطانية لا تستطيع اتخاذ أي إجراء، واطلاع الشاه على طلب وزارة الخارجية والرد القانوني الذي تلقته، كي تثبت الوزارة أنها فعلت ما بوسعها. رد موظفو التاج القانونيون بأن الحقائق المتوفرة لا تقدم مبررات كافية لاتخاذ الحكومة البريطانية أي إجراءات قانونية، لكن الوزير الفارسي المفوض في لندن يستطيع رفع قضية ضد السيد جمال الدين ومحاكمته في إنكلترا. عندما أعطيت هذه الإجابة إلى الوزير الفارسي المفوض في لندن أعادها، طبعًا لأسباب يمكن تفهمها، وسأل عن إمكانية تعديلها بحيث لا يقع اللوم عليه في عدم اتخاذ الإجراءات التي قال موظفو التاج إنه كان بمقدوره اتخاذها بحق جمال الدين. لكن تنامت الأخبار في تلك الفترة، صيف عام 1892، بأن جمال الدين غادر إنكلترا إلى إسطنبول، وللمرء أن يتصور مدى الراحة التي شعر بها الوزير الفارسي المفوض ووزارة الخارجية البريطانية في آن[3].

---

1 المصدر السابق، لاسيلز إلى سولزبري، رقم 83، سري، 11 مايو 1892.

2 المصدر السابق، ترجمة مرفقة لرسالة بتوقيع الشاه، في لاسيلز إلى سولزبري، رقم 86، 12 مايو 1892.

3 المصدر السابق، سلسلة وثائق من يونيو إلى سبتمبر 1892.

تقدم الوثائق الفارسية المزيد من الدلائل على قلق الحكومة الإيرانية من نشاطات جمال الدين في لندن. وتؤكد مذكرة من وزير البريد الليبرالي، أمين الدولة، إلى الشاه في فترة ما عام 1892، أنه ما يزال يصادر ويمنع توزيع كل ما يعرف أنه قادم من جمال الدين (ربما حسب أوامر الشاه). لكنه يضيف أن شكاوى الحكومة الإيرانية حول جمال الدين إلى لندن "وفضح حقيقة شخصه" في صحف مثل اختر (إسطنبول) وإتيلا (طهران) وكوكب النصر (بومباي) عمل يفتقد الحكمة؛ كونه يشد انتباه الناس إليه إلى حد أبعد. أجاب الشاه بأن على أمين الدولة إعطاء الصحف الإنكليزية والفرنسية المتعلقة بجمال الدين إلى أمين السلطان كي يترجمها للشاه، وينبغي له مناقشة المسائل المتعلقة بـ"الشخصين القذرين" (ملكم خان وجمال الدين) مع أمين السلطان[1].

كتب أمين السلطان أيضًا، بهدف مقاومة التأثير المزدوج لجمال الدين وملكم خان، رسالة مطولة إلى ميرزا حسن الشيرازي، كبير مجتهدي الشيعة في العراق، يدين فيها "هذين الزنديقين الكافرين"، مشيرًا إلى أن جمال الدين كان يقول لسنوات طويلة في روسيا وأفغانستان إنه سني، بل يدّعي أنه كتب مقالات في الصحف ضد الشيعة. أضاف أمين السلطان أن جمال الدين أسس في طهران دائرة سرية من البابيين والماديين وعمل على إبعاد الناس عن الدين الحق، فأمر الشاه بطرده حماية للدين. لا ينبغي للشيرازي إعطاء أي مصداقية للمنشورات المطبوعة التي أرسلها الأفغاني مؤخرًا يفتري فيها على حكومة الإسلام، بل عليه معرفة حقيقة هذا الرجل وإعلام عامة الناس عنه حماية لهم من زندقته[2].

---

1 Safa'i, *Asnad*, pp. 268–269;

ترد ترجمة تقرير أمين الدولة ورد الشاه في:

A. Albert Kudsi-Zadeh, "Iranian Politics in the Late Qajar Period: A Review," *Middle Eastern Studies*, V, 3 (Oct., 1969), 251–257, on pp. 253–254 (henceforth called Kudsi-Zadeh, "Iranian Politics"). [السياسة الإيرانية من الآن فصاعدًا].

2 Safa'i, *Asnad*, pp. 312–319.

بعث الأفغاني التماسيه المطبوعين للإطاحة بالشاه على شكل رسالتين منفصلتين باللغة العربية إلى العلماء الشيعة، لكنه نشرهما أيضًا في صحيفة تصدر باللغتين العربية والإنكليزية في لندن، **إيسترن آند ويسترن ريفيو -ضياء الخافقين**. كان الأفغاني أحد المساهمين في الكتابة لهذه المجلة، ولعله أهم إصدارها، كونه نشر مقالًا في عددها الأول. غير أنه بالتأكيد لم يكن محررها، بعكس ما تقوله سير حياة جمال الدين المعروفة. يرد اسم المحرر في الأعداد اللاحقة، حبيب أنطون سلموني، وهو كاتب ومدرس لغة عربية قابل الأفغاني خلال رحلته الأولى إلى لندن، وترجم له على الأقل واحدة من خطبه التي ألقاها في لندن، ونشر بعض مقالاته في مجلته. كانت جريدته عمومًا مؤيدة للسياسة الإمبراطورية البريطانية في الشرق، ولا تُظهر معظم مقالاتها دلالة على أي تأثير للأفغاني. صدر العدد الأول من المجلة في فبراير 1892، وضم مقالًا بتوقيع "إس. السيد" (S. al-Saiyid)، وهو بوضوح اسم مستعار لجمال الدين، إذا أخذنا بالاعتبار موضوع المقال: وصف عهد الرعب والطغيان في إيران. وصدر العدد الثاني في مارس 1892، وأعاد نشر أحد التماسي الأفغاني للإطاحة بالشاه. قال المحرر إن المنشور وزع على نطاق واسع من قبل العملاء السريين للحزب الثوري في إيران، وإنه وصل المجلة من مراسل خاص في بغداد. بقي اسم كاتب المنشور ملتبسًا، إذ ظهر توقيع "السيد الحسيني" (as-Sayyid al-Husaini) في ذيل الرسالة، وقد يكون بعض القراء -وليس معظمهم- عرفوا أنه الأفغاني. يذكر عدد لاحق استلام نداء ثانٍ مشابه، نشرته المجلة بالعربية لكن قالت إنها لن تنشره بالإنكليزية إلى حين التحقق من تهمه الخطيرة ضد الشاه، الذي قال محررها [سلموني] إنه يسعى لفائدة شعبه بإدخال مشاريع أوربية إلى إيران[1]. لذلك لا يبدو أن هذه الصحيفة قصيرة الأجل، والتي لا تتناغم معظم مقالاتها مع آراء الأفغاني، شكلت منبرًا مهمًا لإشاعة فكره وتأثيره.

---

1 *The Estern and Western Review* (*Diya al-Khafiqain*), [British Museum], Vol. I (1892) issues.

معظم المواضيع ذات الصلة في الأعداد 1-5، ويرد تلخيصها في **باكدامان**، ص 162-165.

في أثناء ذلك، كان السلطان عبد الحميد يحاول اجتذاب الأفغاني إلى إسطنبول مجددًا، بعد أن تركه يفلت من يديه عام 1891. أرسل له أولًا دعوة عبر السفير العثماني في لندن، رستم باشا، لكن الأفغاني كان متخوفًا منها. ثم أوكل السلطان إلى كبير خلصائه الدينيين ورئيس تنظيم صوفي مهم، الشيخ أبو الهدى الصيّادي، مهمة الكتابة إلى الأفغاني فبعث إليه برسالتين بقيتا بين أوراق ملكم خان في لندن. يتساءل أبو الهدى في الأولى، المؤرخة في 16 رجب 1309/ 15 فبراير 1892، كيف يطيب لمسلم مخلص مثل الأفغاني أن يتحول إلى "مقيم بين ظهراني المشركين متوطن دار الحرب هاجر لبلاد المسلمين... وهل يليق بأذن مثل أذنك... أن لا تتشنف كل يوم بسماع الأذان المحمدي خمس مرات من جميع الجهات... وهل يحسن بعين مثل عينك... أن لا ترى وفود المتعبدين إلى الجوامع في تلك الأوقات... ولا تتوق لمشاهدة العمائم عوض ما تراه من أسوأ العلائم... وجمعيات الأغيار في الليل والنهار... في بلاد الكفار"؟ ثم يقول إنه سمع البعض ينسبون إلى الأفغاني بعض "الكلمات التي تمس بحقوق الخلافة الإسلامية والسلطنة السنية والأمة المحمدية" فشعر "بالأسف... على ما ينشر من هذه الغرائب ويرقم في أساطير... هذه العجائب". أما السلطان نفسه، الذي "ذكر اسمك متأسفًا على أنه لو كان مثل هذا الفاضل خادمًا للدين... مؤيدًا بعلمه لأمارة المؤمنين قائما بعزم فضله تجاه المعتدين رادًّا بقلم اقتداره شعبة المنتقدين في زمان لا يصح بعلماء المسلمين أن ينفكوا عن إخوانهم ويسجوا مع نزغ شيطانهم"، فرأى أن "الأولى واللائق" بعالم مثل جمال الدين أن يكون خادمًا مخلصًا للإسلام إلى جانبه، يساعده ضد أعدائه. من ثمّ يجب على جمال الدين "بالحال" و"بلا تعلل"، يقول أبو الهدى، قبول دعوة رستم باشا، والعودة للعيش "في دار الخلافة الإسلامية... بجوار الإمام ولنعم الدار". تقول الرسالة الثانية من أبو الهدى إن رد الأفغاني على دعوة رستم باشا وصله "بتلغراف"، لكن رغم تعابير "الانقياد والطاعة للحضرة السنية السلطانية"، فإنه "يتعلل بما وقع في حقكم وحق رفقائكم من المظالم من قبل الإيرانيين". تضيف الرسالة أن الأفغاني أخطأ في الإجابة، وأن واجبه الديني يحتم عليه وقد بلغ "من العمر مبلغًا يلزمكم بالتخلي عن ديار الكفار

الأغيار ويحضّكم على الإقامة ببلاد المسلمين الأخيار... فانهض بعزم لا يقعده وسواس وأسرع بهمة لا يعيقها رأى الناس" للمجيء إلى إسطنبول. ثم يعد أبو الهدى الأفغاني بحماية إخوته في الدين، وبـ"مكان حميد وعيش رغيد" و"بالرفاه والخير والعناية من قبل ملجأ الخلافة حضرة سيدنا أمير المؤمنين".

ترك شاعر تركي اسمه عبد الحق حامد [طرفان]، كان قابل جمال الدين أولًا في لندن ولاحقًا في إسطنبول، المزيد من التفاصيل في مذكراته عن دعوة جمال الدين. يقول حامد إن الأفغاني اعتاد القول في لندن إن ناصر الدين شاه أسوأ الطغاة، في حين أن السلطان عبد الحميد، حتى وإن لا يمكن قول الكثير في الدفاع عنه، هو على الأقل خليفة المسلمين. يضيف حامد أن جمال الدين عاش في سقيفة عالية صغيرة في ضواحي لندن، وأنه لم يكن يحظى بتقدير السفير العثماني المفوض في لندن، الذي أيد سياسات بريطانيا واعتقد أن إنقاذ الدولة العثمانية بيد البريطانيين، بينما اعتقد جمال الدين أن الاعتماد على بريطانيا يخالف مصالح المسلمين والجامعة الإسلامية. قال جمال الدين بعد الدعوة الأولى من أبو الهدى إنه لا يستطيع الذهاب إلى إسطنبول؛ لأنه بانتظار حدوث أمر معين (لم يحدده) في طهران. ثم غيّر رأيه بعد فترة لأسباب غير معروفة، وقال لحامد إن الذهاب إلى إسطنبول سيكون وسيلة لخدمة عامة المسلمين. أضاف جمال الدين أن لا رغبة له بمنصب رفيع في إسطنبول، وأنه يتمنى أن يكون هناك في وضع يسمح له بأداء خدمات لعامة المسلمين، وأنه لا يخشى السجن، لأنهم في الماضي "سجنوا شخصي، أما فكري فلا يقوون على سجنه"[1].

سافر جمال الدين إلى إسطنبول عام 1892، سواء مدفوعًا بتأثير التهديدات أو الوعود، أو أملًا بالوصول أخيرًا إلى ذلك التأثير السياسي الكبير الذي امتلكه لفترات وجيزة في

1 مذكرات أعيدت طباعتها في كتاب أنور الجندي، **الشرق في فجر اليقظة** (القاهرة، 1966)، ص 27-28.

الماضي. وفي إسطنبول أكره هذه المرة على البقاء، رغمًا عنه وضد إرادته في نهاية المطاف، وأجبر على إنهاء ترحاله الذي امتد طوال حياته[1].

1 لا يتضح الدور الذي لعبته رسالة بعث بها الأفغاني في فترة ما قبل شهر أغسطس 1892 في إقناعه بالسفر إلى إسطنبول. الرسالة موجهة " إلى شخصية مهمة في إسطنبول لإيصالها إلى الحكومة التركية" ، وتدعو إلى إقامة تحالف عثماني-أفغاني. يقول جمال الدين فيها، بعد استعراض الخطوط العريضة للتحالف: " أضمن لتركيا تحقيق هذا الإنجاز إذا اتبعت نصيحتي، واستمعت لمشورتي، وكلفتني بهذه المهمة. لو شاءت الأقدار أن أكون بقربها فسوف أريها بعض الأشياء المفيدة التي تجعلني خبرتي أقدر من أي شخص آخر على معرفتها" . نظرًا لأن الرسالة لا تشير إلى دعوة سابقة، للمرء أن يتكهن بأنها سبقت دعوات السلطان إلى جمال الدين، لكن الأفغاني في كل الأحوال تردد في قبول الدعوة الأولى إلى حين حصوله على ضمانات بشأن موقعه في إسطنبول. توجد الرسالة بالفرنسية في محفوظات وزارة الخارجية البريطانية، انظر: الخارجية، 78/ 4452، هاردنغ إلى روزبري، رملة، 3 سبتمبر 1892؛ أعيد نشرها في:

Jacob M. Landau, "Al-Afghani's Pan-Islamic Project," *Islamic Culture*, XXVI, 3 (July, 1892), 50-54;

وترجمت إلى الإنكليزية في:

Nikki R. Keddie, "The Pan-Islamic Appeal: Afghani and Abdulhamid II, *Middle Eastern Studies*, III, I (Oct., 1966), 46-47, at 65-66.

13

السنوات الأخيرة: إسطنبول 1892-1897

كان المزيج المركب من التهديدات والوعود الصادرة من بلاط السلطان عبد الحميد الثاني كفيلًا بإعادة جمال الدين إلى إسطنبول أخيرًا صيف عام 1892. أمل الأفغاني هنا أن يمارس تأثيرًا قويًا في سياسة الجامعة الإسلامية التي تبناها السلطان، وأن يتابع أيضًا حملته المريرة ضد ناصر الدين شاه. هذان الهدفان كانا في الحقيقة متطابقين تمامًا؛ لأن إشاعة الولاء للخليفة-السلطان خارج حدود الإمبراطورية العثمانية يمكن استغلاله لتهديد سيادة الشاه وسلطته على رعاياه؛ لهذا كان كل الوحدويين الإسلاميين الإيرانيين تقريبًا معارضين للشاه. لعل جمال الدين اعتقد أنه وجد طريقه أخيرًا إلى مستشاري أهم حاكم في العالم الإسلامي، وظن أنه يستطيع توجيهه لتقوية دار الإسلام، وتوقع منه منصبًا استشاريًا رفيعًا. في الواقع، تمتع جمال الدين بحظوة السلطان لفترة قصيرة، مع أن عبد الحميد جاء به إلى إسطنبول أساسًا للسيطرة عليه واستغلاله، وشكك في أنه يريد إثارة المشاكل بين رعاياه الناطقين بالعربية، وربما تأييد خطة ولفرد بلنت لإقامة خلافة عربية جديدة، على الأقل منذ فترة مبكرة من إقامة الأفغاني في العراق العثماني عام 1891. لذلك رفض السلطان إعطاء جمال الدين الإذن بالسفر إلى الجزيرة العربية عام 1891، وتمنى إحضاره إلى إسطنبول حتى حينئذ ليبقيه تحت مراقبته. لا بد أن السلطان أدرك أيضًا القيمة الدعائية لوجود شخص مثل جمال الدين في بلاطه يعمل لصالحه وباسمه، مع كل ما يتمتع به الأفغاني من سمعة معتبرة بين كثير من المسلمين. وقد أثبت عبد الحميد أنه أكثر قدرة من أي مضيف سابق على إبقاء

ضيفه الناري الطبع تحت السيطرة[1]، وكان ماكرًا بما فيه الكفاية لإبقاء جمال الدين سجينًا في قفص مذهّب، حتى عندما فترت العلاقات بينهما، بدل نفيه وبالتالي تمكينه من إطلاق العنان لقلمه ومخططاته.

روى جمال الدين لاحقًا أنه وصل إلى إسطنبول بمتاع قليل جدًّا إلى حد أثار استغراب الموظفين العثمانيين الذين قابلوه. أُنزل الأفغاني في بيت ضيافة السلطان الكبير، وأجريت له جعالة شهرية. ومن الواضح أنه قابل السلطان بعد وصوله بفترة قصيرة، وكان على علاقة جيدة في البداية مع الشيخ أبو الهدى وغيره من كبار مستشاري السلطان الدينيين[2].

بدأت الحكومة الإيرانية الآن ترسل شكاواها حول نشاطات جمال الدين ضد الشاه إلى إسطنبول، بعد أن كانت ترسلها إلى لندن. في 3 يوليو 1892، أبرق أمين السلطان إلى السفير الإيراني في إسطنبول يقول إنه بلغته معلومات من لندن بأن جمال الدين دعي إلى إسطنبول، حيث يقيم مؤقتًا ثم يعود (إلى لندن). طلب أمين السلطان من ناظم الدولة التحري عما إذا كان جمال الدين دعي فعلًا إلى إسطنبول، وإن كان كذلك، فهل دعاه السلطان نفسه أم شخص آخر. طلب منه أيضًا إجراء الترتيبات اللازمة لسجن جمال الدين، "كما في بغداد

---

1 تدعم الوثائق البريطانية والفارسية الواردة في هذا الفصل والفصول السابقة الاستنتاج الذي توصل إليه نيازي بيركس بأن السلطان أراد وجود جمال الدين في إسطنبول لدواعي الهيبة والمكانة، ولارتباطه في الآن ذاته بخطط بلنت لإقامة خلافة عربية. راجع:

Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal,1964), pp. 268–270.

2 Khan Malik Sasani, *Siyasatgaran-i daureh-yi Qajari* (Tehran, 1338 / 1959–60), p. 194.

يقتبس وِلفرد بلنت في مذكراته أقوال إبراهيم المويلحي الذي أخبره في إسطنبول في أبريل 1893 أن جمال الدين "ينال الآن حظوة كبيرة في يلديز، بعد أن نجح في اجتذاب عبد الحميد بجرأته وكلامه المباشر. عرض عليه السلطان كل أنواع المراتب والتشريفات، لكن جمال الدين رفضها بحكمة. قبل عدة أيام منعه رئيس التشريفات من الدخول إلى واحدة من احتفالات قصر بيرم، فاندفع جمال الدين متابعًا طريقه رغمًا عنه، ما لفت انتباه السلطان الذي أرسل في طلبه وأجلسه بقربه خلف كرسيه، بل أقرب إليه حتى من كبير الخصيان. جمال الدين اليوم هو الرجل الذي يُقصد لالتماس الخدمات". انظر:

Wilfred S. Blunt, *My Diaries* (Single vol. ed.; London, 1932), p. 100.

والبصرة، وهو أمر ضروري جدًّا"، وخولّه سلطة اتخاذ كل الخطوات المناسبة لإنفاذ أوامره، ووعده بمكافأة خاصة إن نجح في المهمة[1].

أبرق ناظم الدولة برسالة جوابية في 1 أغسطس 1892، وأرسل أيضًا إلى أمين السلطان رسالة مطولة وغير مؤرخة تذكر ما سمعه في إسطنبول. تقول النسخة الأطول والأكمل من رسالة ناظم الدولة إلى أمين السلطان:

> اعتقدت الحكومة البريطانية سرًّا لبعض الوقت أنه ينبغي لها تقويض خلافة السلطان وثني الناس عن الإيمان بها. لهذا حرضت المشايخ العرب ودفعتهم إلى حد الثورة. يعرض البريطانيون عليهم الآن فكرة اختيار الخليفة بأنفسهم وتنصيبه في مكة، أو الاعتراف بشريف مكة المتحدر من نسل زيد بن علي. وإحدى وسائلهم لتحقيق ذلك الهدف كانت وجود جمال الدين نفسه، الذي نشر بعض المقالات في لندن يشجع فيها المشايخ العرب ويحرضهم ويجعلهم يقفون بحزم مع الثورة ضد الحكومة العثمانية، ويدفع الناس العاديين إلى عدم احترام السلطان الذي يعدونه الخليفة على الأرض. تجسدت السياسة التي اتبعتها الحكومة العثمانية لدرء هذا الخطر في الكتابة إلى سفيرها في لندن لمحاولة اجتذاب جمال الدين وإغرائه بالمجيء إلى إسطنبول. أعطاه السفير وفق تعليماته الضمانات الضرورية وأرسله إلى إسطنبول حيث حل ضيفًا عليهم. تحدثت إلى رئيس الوزراء بعد استلام برقية سعادتك، فقال: "يستحيل سجن السيد جمال الدين. جلالة السلطان أعطاه كلمته وجاء به إلى هنا، فكيف له أن يسجنه؟" أوصلت إلى السلطان رسالة عبر رئيس الوزراء، وأجاب: "كما أرى في هذه القضية، فقد أسديت خدمة عظيمة لجلالته [الشاه]، إذ فصلت جمال الدين عن الملعون ملكم [خان] وجئت به إلى هنا لإسكاته ومنعه من الكتابة أو النشر. وطالما بقي هنا سوف أحاذر ألا يكتب شيئًا عن إيران، وسوف

---

1 Safa'i, *Asnad*, p. 275.

تتوفر الترجمة إلى الإنكليزية في **السياسة الإيرانية** (ص254).

(يلاحظ قدسي-زاده [ص 257] أن صفائي على خطأ في إعطاء سنة 1310هـ تاريخًا لهذه البرقية، كونها أرسلت فعليًّا في آخر يوم من أيام 1309هـ). يعتمد تلخيصي لهذه البرقية وغيرها من الوثائق الواردة في كتاب صفائي على الأصل الفارسي، قبل ظهور مقال قدسي-زاده، مع أن الإشارة إليها إن كانت مفيدة.

أرسله لاحقا إلى مكان وأشغله بتجميع وتصنيف الكتب كي يتخلى عن هذه الأفكار التي يتبناها. وبما أنني جئت به إلى هنا بضمانات، فإن سجنه يتناقض مع مقام السلطنة وكرامتها[1].

في رده على النسخة البرقية الأقصر من التقرير نفسه، الذي يذكر أيضًا وعد السلطات العثمانية بإبقاء جمال الدين تحت مراقبة الشرطة[2]، أمر ناصر الدين شاه أمين السلطان بالكتابة إلى السفير الإيراني في إسطنبول، والقول لرئيس الوزراء والسلطان بحزم، إنهما إذا كرما جمال الدين بأي طريقة أو منحاه أي منصب بعدما كتب أشياء سخيفة عن الشاه ووزراء إيران، فسوف يعد ذلك عملًا غير ودي وسوف يسيء إلى العلاقات بين إيران والسلطنة العثمانية. أبرق أمين السلطان إلى ناظم الدولة في 3 أغسطس 1892، يطلب منه نقل هذه الآراء من الشاه إلى السلطات العثمانية، ويحدد أن على نظام الدولة إخبار السلطات العثمانية بالتفصيل عن مخططات جمال الدين الشريرة ضد الحكومة الإيرانية. كذلك طلب من نظام الدولة إجراء المزيد من التحريات حول الأسباب الحقيقية لدعوة السلطان جمال الدين وعنايته به[3].

أرسل السفير الإيراني في إسطنبول، ربما استجابة لهذه الأوامر، رسالة إلى السلطان تقول إنه جاء بجمال الدين إلى إسطنبول، من وجهة نظر الشاه، ضد مصالح إيران. قال السلطان

---

1 Sasani, *op. cit.*, pp. 193–194.

يقتبس ساساني محفوظات وزارة الخارجية الإيرانية.

2 Safa'i, *Asnad*, pp. 276–278.

يصوّر صفائي الأصل ويعيد طباعة البرقية المشفّرة التي كتبت في 7 محرم 1310/ 1 أغسطس 1892 وأرسلت في اليوم التالي. تتوفر الترجمة الإنكليزية في **السياسة الإيرانية**، ص254–255.
كذلك تتوفر النسختان الفارسية والإنكليزية في محفوظات وزارة الخارجية رقم 284/ 553، "رسالة من السفير الفارسي في القسطنطينية"، 1 أغسطس 1892.

3 Safa'i, *Asnad*, pp. 279–280.

يصور صفائي ويعيد طبع مسودة بخط يد أمين السلطان لبرقيته الصادرة في 3 أغسطس. في الصفحة 280 يقتبس صفائي أمر الشاه الأسبق لأمين السلطان من صفحة 142 في كتاب بعنوان (*Bazigar-i inqilab-i Sharq*) دون أن يعطي أي معلومات إضافية عنه. تتوفر ترجمة برقية أمين السلطان في **السياسة الإيرانية**، ص255.

في رده: "إن رأيي بالسيد جمال الدين هو رأي الشاه نفسه. لكن لمنعه من التحريض وإثارة المشاكل بين العرب، وهو ما كان يفعله بتشجيع من البريطانيين، دعوته وجئت به إلى هنا. كن على ثقة بأنني لن أسمح له بقول أو كتابة أي شيء ضد مصالح إيران"[1].

من المؤكد أن السلطان لم يبد للإيرانيين إلا أكثر مسوغاته قبولًا ومنطقية في إحضار جمال الدين إلى إسطنبول، لكن تلك الأسباب لعبت بلا شك دورًا مهمًّا. يبدو واضحا أن السلطان انتزع من جمال الدين وعدًا بوقف هجماته العنيفة والعلنية على الشاه، ولم يسمح لجمال الدين بنشر المزيد ضده طوال فترة إقامته في إسطنبول. حسب رواية جمال الدين اللاحقة، انتهت المحادثات حول الموضوع بقول جمال الدين إنه كان ينوي دفن الشاه في قبره، لكن يتحتم عليه الآن إطاعة السلطان. لذلك سوف يسامح شاه إيران[2]. تظهر تقارير أصدقاء جمال الدين أيضًا أنه بقي يكن للشاه كراهية عميقة، ويتمنى الانتقام منه. ويمكن تمامًا تصديق السلطان في أنه لم يكن ميالًا لتشجيع الحديث عن خلع ملك شرعي مسلم أو اغتياله، برغم كل رغباته القوية بزيادة عدد أتباعه من المسلمين الأجانب.

أجرى السلطان مشاورات شخصية ودية مع جمال الدين في الأشهر الأولى من إقامته في إسطنبول، لكن لا يتضح ما إذا كان كلفه بمهام محددة في تلك الفترة. لم يسمح لجمال الدين

---

1 Sasani, *op. cit.*, p. 194.

يقتبس ساساني محفوظات وزارة الخارجية الإيرانية.

2 ترد إحدى روايات جمال الدين عن اللقاء في قسم شكيب أرسلان من الترجمة العربية لكتاب ل. ستودارد **حاضر العالم الإسلامي**. انظر:
L. Stoddard, *The New World of Islam, Hadir al-›alam al-Islami* (Cairo, 1343 / 1924-25, I, 203).
[تتوفر نسخة إلكترونية مطابقة لمقال الأمير شكيب أرسلان "السيد جمال الدين الأفغاني حكيم الشرق" في مواقع عدة على شبكة الإنترنت، ونحيل إليها من الآن فصاعدًا باسم: أرسلان، "**الأفغاني**" ، مع أرقام الصفحات العربية (م).]

يقدم محمد المخزومي رواية أخرى من فم جمال الدين مباشرة وينهيها بقوله: "'امتثالًا لإشارة الخليفة، فإني من الآن قد عفوت عن الشاه ناصر الدين'. فأعظم الحاضرون هذا القول، في هذه اللهجة؟! لكن جمال الدين لم يبال بإعظامهم ولا بما تقولوه، لاعتقاده أنه يحق له أن يعفو وأنه قد عفا عن الشاه". راجع:
Muhammad al-Makhzumi, *Khatirat-i Sayyid Jamal ad-Din Asadabadi*, Persian trans. (Tabriz, 1949-50), p. 58.

بنشر أي شيء طوال فترة إقامته، ويبدو أن العمل الوحيد الذي قام به باسم السلطان، وهو كتابة رسائل إلى علماء الدين الشيعة يدعوهم فيها إلى تأييد مطالبه بالخلافة، لم يبدأ إلا عام 1894، ولم يعط جمال الدين بالتالي أي منصب أو نفوذ كان يأمل به.

لكن يبدو أن جمال الدين استقبل بحفاوة في أشهره الأولى من قبل كبار المستشارين الدينيين المقربين من السلطان، وأنه اجتمع بأهم المنفيين الإيرانيين في إسطنبول. أرسل ميرزا آقا كرماني، وهو محرر صحيفة إختار [وتعني النجم بالفارسية] وكاتبٌ تبنى الفكر الراديكالي الحر بعد أن ترك البابية الأزلية، رسالة إلى ملكم خان عن صداقته مع جمال الدين بعد وصول الأخير إلى إسطنبول بفترة قصيرة. كما نقل إليه طلب جمال الدين بإصدار عدد خاص من مجلته قانون يدعو إلى الوحدة الإسلامية، ويتوجه تحديدًا إلى علماء النجف وكربلاء، وقد استجاب ملكم لطلبه[1].

كتب ميرزا آقا خان أيضًا في الأشهر الأولى من عام 1893 مقالًا بحثيًا يصف فيه على ما يبدو جلسة حقيقية ناقشت الدين الإسلامي، وكان لجمال الدين فيها دور قيادي. ضم الحضور كبار خلصاء السلطان الدينيين الثلاثة، وكلهم زعماء فرق صوفية - الشيخ أبو الهدى، والشيخ ظافر (مدني)، وأحمد أسعد. كذلك ضم الحضور محدّثين إيرانيين، بمن فيهم كاتب المقال و"الشيخ الرئيس"، وهو مفكر راديكالي من أقرباء السلالة القاجارية الحاكمة. اتخذ الأفغاني في هذه المناسبة موقفًا وسطًا بين نقد ميرزا آقا خان للنقاشات اللاهوتية، باعتبارها تضر بصالح المسلمين، وأولئك الذين أيدوا تلك النقاشات. تركز الحديث ذلك المساء على عمل أحد زعماء الشيخية، الذي كان جمال الدين نسخ رسائله قبل عدة عقود، بخصوص معنى العبارة العامة "إن شاء الله" من منظور الحجة اللاهوتية بأن كل ما هو حادث في الوجود مكتوب مسبقًا في لوح أزلي محفوظ. تبنى مضيف الأمسية، يوسف رضا باشا، وميرزا آقا خان الموقف القائل إن مثل هذه العبارات والنقاشات تشتت فكر المسلمين وتصرفهم عن الانشغال بالإنجازات العلمية، في حين اعتبر آخرون أن هذا الموقف ضلالي

1 Malkum Khan correspondence, Bibliothcque Nationale, Supplement Persan, no. 1 996, no. 110.

والحادي. لا شك أن جمال الدين أدرك أن عليه إرضاء جمهور مختلط، يضم في آن مفكرين علمانيين متحررين وشخصيات دينية مهمة، وكان ربما لا يزال هو نفسه معجبًا بأفكار الشيخي، فحاول التوفيق بين الموقفين عبر تفسير لا يتضمن قدرية مطلقة ولا رفضًا مطلقًا للصيغ الدينية التقليدية. قال إن صيغة "إن شاء الله" تظهر اعتراف المؤمن بأن لله السيطرة المطلقة على كل شيء في النهاية، وأنه يهب النصر للذين يتبعون نهج الخير والحق. سجل ميرزا آقا خان بعد ذلك رأيه الشخصي بأن حجاج جمال الدين كان ببساطة يكرس الصيغ اللاهوتية العقيمة[1].

استخدم الأفغاني في فترته المبكرة في إسطنبول موهبته الفائقة في توحيد أناس مختلفي المشارب حول هدف تقوية العالم الإسلامي ضد العدوانية الأوربية. وكان دعمه الخاص للسلطان العثماني يعتمد، كما أشير آنفًا، على إيمان عبر عنه بوضوح عام 1883 بأن الوحدة والقوة ضد التعديات الأوربية أولوية جميع المسلمين، وأن الإصلاح يمكن أن يتبع لاحقًا. كسب الأفغاني بذلك إلى صفه البابيين الأزليين والمفكرين العلمانيين في حلقته في إسطنبول، وأقنعهم بأفكاره عن الجامعة الإسلامية، وسرعان ما هبوا لمساعدته في الدعاية للسلطان والوحدة الإسلامية. كان للسلطان عبد الحميد بوصفه ممثل أقوى دولة في العالم الإسلامي جاذبية خاصة للإصلاحيين القلقين من التعديات الأجنبية على البلاد الإسلامية، وهي الجاذبية نفسها التي تمتع بها بسمارك وكافور والسلالتان الملكيتان اللتان دعماهما بين أوساط الوطنيين الألمان والإيطاليين، بمن فيهم أشخاص كثر من خلفيات ليبرالية إصلاحية.

---

1 Anonymous, "Controverses persanes," trans. A. L. M. Nicolas, *Revue du monde musulmane*, XXI (Dec., 1912), 238–260.

لم يكن نيكولاس على علم بمؤلف العمل المترجم، لكن الرجوع إلى فهرس إ. ج. براون للكتب والمخطوطات الفارسية يظهر أن كاتبه ميرزا آقا خان كرماني. يُناقَش المقال في سيرة حياة ملكم خان التي كتبها حامد ألجار، وفي أطروحة:

Mangol Bayat Philipp, "Mirza Aqa Khan Kirmani: Nineteenth-Century Persian Revolutionary Thinker," University of California, Los Angeles, 1972.

أحد الذين انضموا إلى حلقة جمال الدين في سنته الأولى في إسطنبول تلميذ سوري شاب، عبد القادر المغربي، كتب بعد عدة سنوات ذكرياته عن جمال الدين. يتحدث المغربي في كتابه عن الأثر الفكري والشعوري الهائل الذي تركته **العروة الوثقى** عليه وعلى صديقه المخلص رشيد رضا عندما كانا صبيين، وعن عزمه بأن يصبح أحد أتباع السيد العظيم حين ذهب إلى إسطنبول عامي 1892-1893، وهو حلم نجح بتحقيقه. يحوي الكتاب أيضًا رسائل إليه من رشيد رضا في تلك الفترة تعبر عن إعجاب الأخير بجمال الدين[1]. كذلك كان في حلقة جمال الدين في إسطنبول تابع قديم، إبراهيم المويلحي، الذي يتقلد الآن منصبًا في بلاط السلطان.

لم يسمع العالم الخارجي إلا القليل جدًّا عن نشاطات جمال الدين خلال سنواته في إسطنبول، ويبدو أن السلطان لم يشجع نشر كتابات الأفغاني فحسب، بل أيضًا أي دعاية عنه. جاءت إحدى المعلومات النادرة التي وصلت إلى الخارج عنه في شهر ديسمبر 1893، بعد أن نجح جمال الدين في إقناع الحكومة العثمانية بدعوة عبد الله النديم، الكاتب والخطيب والمحرض الوطني المصري الذي عرف الأفغاني خلال إقامته في مصر. في 22 ديسمبر من العام نفسه، كتب السفير البريطاني في إسطنبول إلى وزارة خارجيته ردًّا على برقية اللورد كرومر في مصر حول النديم:

> بلغني أن هذا الشخص أعطي موقعًا في المكتب الصحفي هنا، ووضع نفسه تحت رعاية الشيخ جمال الدين. قيل لي مؤخرًا أيضًا إنه، بالاشتراك مع هذا الشيخ، أعدا اتهامات تحريضية ملتهبة ضد البريطانيين تحديدًا، بنية توزيعها في مكة بين الحجاج الهنود وغيرهم في موسم الحج القادم. رفعت الوثيقة إلى السلطان الذي تبادل الرأي مع بعض مستشاريه المختصين في هذه القضايا

1 'Abd al-Qadir al-Maghribi, *Jamal as-Din al-Afghani* (Cairo, 1948), pp. 17-26, 109-114.

[تتوفر نسخة إلكترونية مطابقة لكتاب عبد القادر المغربي **جمال الدين الأفغاني: ذكريات وأحاديث** في مواقع عدة على شبكة الإنترنت، ونحيل إليها من الآن فصاعدا باسم: المغربي، **الأفغاني**، مع أرقام الصفحات العربية (م)].

قبل إعطاء الإذن بموافقته على نشرها وتوزيعها. خلص المستشارون إلى الاستنتاج بأنه قد يترتب على نشرها نتائج يستحيل التنبؤ بعواقبها النهائية، ولذلك أوصوا بتنحية القضية جانبًا، في الوقت الراهن على أقل تقدير.

رضخ السلطان لهذا الرأي وتركت المسألة.

مع ذلك، قيل لي إن عبد الله النديم يترقى في الحظوة السلطانية تحت رعاية صديقه الشيخ[1].

يبدو أن السلطان كبح أيضًا ميول الأفغاني المعادية للبريطانيين خلال سنواته في إسطنبول، لأن ليس ثمة معلومات عن أي نشاطات أو كتابات بهذا الخصوص وصلتنا من فترة إقامته في إسطنبول. لكن السلطان أطلق العنان بعض الشيء لأفكار الأفغاني حول الجامعة الإسلامية والعداء للشاه بدءًا من عام 1894، حين أوكل إليه مهمة قيادة مجموعة من الإيرانيين والشيعة الآخرين للكتابة إلى علماء الدين الشيعة ودعوتهم إلى تأييد مطالب السلطان بالخلافة. هناك روايات فارسية عدة حول هذه القضية يرجع أكملها إلى شخص إيراني اسمه أفضل الملك كرماني، وهو أخو الكاتب والشاعر والشيخ أحمد روحي. كلاهما كانا مقربين من ميرزا آقا خان كرماني؛ والشيخ روحي، مثل آقا خان كرماني، كان بابيًّا أزليًّا وصار علمانيًّا ومفكرًا حرًّا. حسب أفضل الملك الذي كان نفسه جزءًا من حلقة الأفغاني الإيرانية في إسطنبول:

> طلب السلطان العثماني... من السيد جمال الدين الكتابة للعلماء الشيعة في إيران والعراق ودعوتهم إلى الوحدة الإسلامية. أجاب الراحل السيد جمال الدين أن لهذه المسألة أهمية كبرى للدول الإسلامية، إذ يربو عدد مسلمي العالم اليوم عن ثلاثمئة مليون نسمة، ولو آمنوا بالوحدة والإخاء فيما بينهم لا تستطيع حكومة أو شعب في العالم أن تسودهم أو تتفوق عليهم. قال إن كان لديه سلطة السلطان والمال الضروري... فبمقدوره إنجاز هذا العمل

---

1 **الخارجية**، 78/ 8، نيكلسون إلى روزبري، سري، 22 ديسمبر 1893.

العظيم بمساعدة دائرة من المثقفين الوطنيين الفارسيين. أعطى السلطان العثماني ضمانات والتزامات بذلك، وشكل السيد جمعية من الإيرانيين والكتاب والأدباء الشيعة الموجودين في إسطنبول. تألفت الجمعية من اثني عشر شخصًا... وعندما تشكلت تحدث السيد إلى أعضائها على النحو التالي: "الدين الإسلامي اليوم أشبه بسفينة مقدسة قبطانها محمد، صلى الله عليه وسلم، وركابها كل المسلمين، وهذه السفينة عاثرة الحظ عالقة وسط عاصفة هوجاء، يتهددها الغرق، ويخترقها أهل الزندقة (الكفار والعلمانيون) من كل جانب. ما واجب المسافرين على متن مثل هذه السفينة المهددة بالغرق، وما واجب ركابها الموشكين على الهلاك؟ ألا يتوجب عليهم أولًا محاولة الحفاظ على السفينة وإنقاذها من العاصفة والغرق، أم دفع السفينة ودفع أحدهم الآخر بدلًا من ذلك، بشقاقهم ومصالحهم الشخصية وخلافاتهم التافهة، إلى حافة الدمار؟" أجاب الجميع بصوت واحد أن الحفاظ على دار الإسلام وإنقاذ هذه السفينة المقدسة هو الواجب الديني لكل مسلم.

طلب السيد بعد ذلك من الجميع الكتابة لكل واحد من معارفهم وأصدقائهم في إيران ومدن العتبات المقدسة في العراق عمومًا، وخصوصًا العلماء الشيعة في الهند وإيران والبلاد العربية ودول البلقان وتركمانستان، حول لطف وإحسان السلطان الإسلامي العظيم تجاه كل المسلمين على اختلاف آرائهم وفئاتهم. ولو توحد العلماء الشيعة تحت راية الجامعة الإسلامية، فسيعطي السلطان كل واحد منهم، حسب مرتبته، حظوة خاصة، وراتبًا شهريًا، ويأمر عماله العثمانيين بالالتزام بحسن السيرة والسلوك تجاه الإيرانيين في مكة والمدينة كما تجاه مواطنيهم أنفسهم، وتقديرًا لهذا العمل العظيم من العلماء الشيعة ودولة إيران، سوف ينعم عليهم السلطان بمدن العراق المقدسة... كتبت نحو 400 رسالة في كافة الاتجاهات، ورفع تقرير عن أعمال الجمعية إلى السلطان... بعد ستة أشهر وصل نحو 200 التماس من العلماء الشيعة العرب والإيرانيين، مع بعض الهدايا والتحف الأثرية إلى السلطان عبر السيد جمال الدين... بلغت سعادة السلطان برؤية هذه الرسائل حد أنه عانق السيد الراحل وقبل وجهه وقال له: "على اعتبار أن البعض سنّة متعصبون وسوف يجدون ذريعة لاتهامي

بالشيعية، من الأفضل أن ننسب إنجاز هذا الهدف المقدس إلى رئيس الوزراء والصدر الأعظم، وسوف نجعل شيخ الإسلام يتعاون معنا سرًّا. قبل السيد الإرادة السلطانية في هذه القضية وصدر الأمر سلطاني إلى الصدر الأعظم، وفوضتُ أمر الذهاب إلى المدن المقدسة في العراق لتحري شؤون وذهنية العلماء هناك ورفع تقرير إلى الصدر الأعظم[1].

كان إشراك علمانيين ومفكرين متحررين، مثل أحمد روحي وميرزا آقا خان، في حركة الأفغاني للجامعة الإسلامية واحدًا من عدة مؤشرات على طبيعة الأهداف السياسية والعلمانية لهذه الحركة عمومًا. قد يكون هذان الشخصان مدفوعين إلى حد بعيد بكرههما للشاه والحكومة الإيرانية، ويأملان بأن تقوية السلطان بالضرورة تضعف الشاه. ورغم أن ميرزا آقا خان نشر أقذع الهجمات على الإسلام والدين بشكل عام، دون ذكر اسمه، فإنه لم يتوان عن نشر قصيدة تهجو ناصر الدين شاه وتعري كفره. وروحي نفسه صور نفسه متكئًا على لوحة تقول: "لا شيء سوى الطبيعة"، في حين نقش على ختمه: "أنا داعية للجامعة الإسلامية"[2].

وقعت رسائل عدة بين حلقة الأفغاني الإيرانية وعلماء الدين الشيعة بأيدي القنصل الإيراني في بغداد والسفير الإيراني في إسطنبول، وأرسلا تقارير إلى إيران بأن الأفغاني

1 Bibliography of Mirza Aqa Khan Kirmani by Afzal al-Mulk Kirmani, prefaced to the anonymous Azali Babi *Hasht Bihisht* (n.p., n.d.,) trans in Nikki R. Keddy," Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism," *Comparative Studies in Society and History*, IV, 3 (April, 1962), 292-295.

أفضل الملك كرماني، سيرة حياة ميرزا آقا خان كرماني، مقدمة بدون اسم مؤلف للنص البابي الأزلي **هشت بهشت** (بلا مكان نشر وبلا تاريخ نشر)، ومترجمة في مقال نيكي ر. كيدي أعلاه. ترد في المصدر أيضًا أسماء جميع أعضاء حلقة جمال الدين الفرس والشيعة. انظر أيضًا رسالة الشيخ أحمد روحي حول هذه النشاطات في **باكدامان**، ص173.

2 E. G. Browne, *The Persian Revolution of 1905-1909* (Cambridge, 1910), p. 93n, and p. 415; Keddie, "Religion and Irreligion," pp. 284-285.

يعطي فيليب [Philipp (*op. cit.*)] المزيد من التفاصيل عن ميرزا آقا خان كرماني.

وأتباعه يعملون ضد الشاه. بدأ السفير الإيراني في إسطنبول، بأوامر من طهران، المطالبة بسجن أو تسليم جمال الدين وروحي وكرماني وصديق آخر، القنصل العام الإيراني إسطنبول ميرزا حسن خان خبير الملك، إلى السلطات الإيرانية. يقول أحد المصادر إن الأخير كتب إلى علماء الدين العراقيين يحثهم ليس فقط على تأييد خلافة السلطان، بل أيضًا على خلع الشاه[1]. حسب شقيق روحي، كان للأفغاني والآخرين أشخاص كبار يحمونهم في إسطنبول، لكن رئيس الشرطة رشي للإلحاح على تسليمهم إلى الشاه. أصدر السلطان أمرًا بأن الإيرانيين يتبعون سفيرهم ويخضعون لسيطرته (ومن ثمّ ينبغي تسليمهم). في نهاية عام 1895، جرى الاتفاق على إرسال روحي وكرماني وخبير الملك إلى سجن في طرابزون قرب الحدود الإيرانية، ونفذ الاتفاق. ورغم أن جمال الدين كان قد قطع علاقاته بروحي وكرماني قبل عدة أشهر، يبدو أنه قدم التماسًا إلى السلطان بإطلاق سراحهم. قال جمال الدين إنه أخبر السلطان بأن هؤلاء قدموا خدمات مهمة للخلافة ويجري الآن سجنهم أو إعدامهم، وأجاب السلطان أنه تلقى معلومات خاطئة عن السجناء وسيأمر بإعادتهم (إلى إسطنبول). مع ذلك، حسب شقيق روحي، تأجلت إعادتهم بسبب تدخل أبو الهدى ورئيس الشرطة والسفير الإيراني. ثم جاءت الأخبار عن اغتيال ناصر الدين شاه على يد مريد الأفغاني الذي وصل إلى إسطنبول مؤخرًا، وهي أخبار كانت لها عواقب وخيمة على الرجال الثلاثة في سجن طرابزون[2].

بحلول عام 1895، تردت علاقات السلطان بجمال الدين على نحو سيئ، وكان الأفغاني يحاول عبثًا الهرب من إسطنبول. بالنظر إلى تاريخه المتكرر بالتقرب السريع من أصحاب السلطة ثم شكهم به وعدائهم له، ليس من المستغرب تكرار هذا النمط مع السلطان الذي كان منذ البداية مشككًا بعض الشيء بالأفغاني. لكن شهود عيان يذكرون أحداثًا معينة كانت حاسمة في إنهاء العلاقات الحسنة بينهما، وتضمنت نموذجيًا اتهامات

---

1 Sasani, *op. cit.*, p. 207.

2 *Ibid.*, pp. 207–2012; Keddie, "Religion and Irreligion," pp. 294–295.
تقتبس **باكداامان** (ص 179–180) رسالة من روحي لا تأتي على ذكر تدخل الأفغاني مع السلطان.

بالكفر، وإشارات إلى أنه يتآمر مع أعداء السلطان في آن. جاءت اتهامات الكفر أساسًا من أبو الهدى الذي سجل اعتراضه على بعض الأفكار التي عبر عنها الأفغاني بحضوره. علم أبو الهدى بحقيقة وطن الأفغاني الأصلي، واستخدم خلفيته الفارسية، وربما الشيعية، ضده، مطلقًا عليه لقب "الأفغاني المزعوم". صار أبو الهدى أول وألد أعداء الأفغاني، وكان مؤثرًا في تأليب السلطان وانقلابه عليه[1].

أما الأحداث السياسية التي استعدت السلطان على جمال الدين فتضمنت مخاوف أو شكوك بأن الأفغاني يتآمر مع معارضيه. ارتبطت أهم تلك الشكوك بزيارة الخديوي الجديد عباس حلمي إلى إسطنبول صيف عام 1895، إذ يبدو أن الخديوي الشاب طلب مقابلة جمال الدين ورفض طلبه. حسب رواية الأفغاني لأتباعه، جاء عباس حلمي سرًّا لرؤيته، دون معرفة الأفغاني أو تخطيطه، فتتبعهما الجواسيس ونقلوا للسلطان زورًا أنهما يتآمران لإنشاء خلافة عربية يقيمها أو يترأسها الخديوي المصري. ورغم أن شكوك السلطان عبد الحميد كانت غالبًا لا أساس لها، وقد لا تكون مبررة في هذه الحالة كما في حالات أخرى عديدة، كان هناك في الحقيقة حديث بين بعض معارضي السلطان عن حركة لتولية عباس حلمي الخلافة، ويحتمل أن الأفغاني ناقش معه مثل هذه الفكرة[2]. ثارت شكوك مشابهة لدى السلطان بارتباطات الأفغاني مع الشريف "عبد الله في الحجاز، وهو سليل إحدى العائلتين المتنافستين على شرفية المدينتين المقدستين مكة والمدينة، وكان على علاقة سيئة بالسلطان"[3]. أخيرًا، أدت الاضطرابات الأرمنية، وحركات المعارضة داخل الجيش التركي وبين طلاب المدارس الدينية عامي 1894 و1895، إلى جعل السلطان شديد الريبة بأي مصدر محتمل للمعارضة. بحلول عام 1895، عندما زار بلنت إسطنبول ثانية، وجد أن السلطان لم يعد

---

1 المغربي، **الأفغاني**، ص 37-38؛
Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age* (London, 1962), p. 108.

2 المخزومي، **خاطرات**، ص 109-113. حول عباس حلمي والخلافة انظر:
Sylvia Haim, *Arab Nationalism* (Berkeley & Los Angeles, 1962), pp. 28-29.

3 راجع:

Keddie, "Religion and Irreligion," p. 294.

يستقبل جمال الدين، وتقول مصادر كثيرة بما فيها بلنت نفسه إن جمال الدين كان تحت مراقبة دائمة من جواسيس السلطان[1].

قام جمال الدين بمحاولات حازمة لكن غير ناجحة لمغادرة السلطنة العثمانية عام 1895. الوثيقة الوحيدة المتعلقة به، والمدرجة حاليًا في مجموعة "وثائق يلديز" (حول عهد السلطان عبد الحميد)، عبارة عن التماس طويل من جمال الدين إلى السلطان لا بد أنه يعود إلى تلك الفترة. تشتكي الوثيقة من الافتراءات الظالمة ضده من أعدائه، وتقول إنه عمل دائمًا على خدمة السلطان والوحدة الإسلامية بأعلى درجات الولاء ودون النظر إلى المكاسب الشخصية، وتتوسل الإذن بمغادرة البلاد. ثمة تكرار للصور التي استخدمها جمال الدين في إيران؛ فكما قال للشاه، يقول للسلطان، إنه قدم نفسه سيفًا قاطعًا بيد الخليفة يستخدمه ضد أعدائه الداخليين والخارجيين لكن السلطان لم يقبل العرض. أما بالنسبة إلى الاتهام ضده، الذي يبقى محتواه غير محدد، فيقول:

> لكن ما الذي أستطيع فعله ضد أولئك المتآمرين والمفترين القادرين على الوصول إلى كل قلب وعقل؟ فصبر جميل والله المستعان! ليس لدي أدنى شك بأن هؤلاء اليزيديين القساة والشِمْريين الطغاة مثل لصوص الكوفة ودمشق سيستمرون حتى اللحظة الأخيرة في نسج مئات المؤامرات ضدي. طبعًا، بعون الله، من أسهل الأمور علي فضح أحابيلها ورد كيدها قلائد لعنة إلى نحور أصحابها. لكن لأن الله جل جلاله فطر قلبي خاليًا من طموحات المناصب والمراتب والمجد الشخصي وحب البريق والبهرجة، ولأنه خلقني كما أنا مخلصًا دائمًا لخدمة عالم الإسلام، فمن الواضح أنه حرام عليّ هدر وقتي بهلوسات وعبث أشخاص منحطين. كل أريب يعرف أنك يا سمو الخليفة المقدس لا ترضى أن أضيع وقتي وطاقتي الحيوية في الانشغال المهين والتافه

1 Blunt, *My Diaries*, p. 253; Mirza Riza in Browne, *op. cit.*, p. 84; Keddie, "Religion and Irreligion," pp. 294–295.

بافتراءات هؤلاء الناس هنا، ولذلك سوف تعجل بإذنك الكريم في مغادرتي، كون مغادرتي على ما يبدو هي الحل المفضَّل[1].

تبدو الإشارة إلى مضطهدي جمال الدين الجدد على أنهم يزيد وشمّر، قتلة الشهيد الشيعي الحسين، لافتة للنظر في رسالة إلى السلطان-الخليفة السنّي من رجل كان يحاول في إسطنبول إثبات أنه أفغاني سني. لكن يصح القول، من الجهة المقابلة، أن قتلة الحسين مكروهون أيضًا بين السنة.

بعد فشله في الحصول على رد مرضٍ من السلطان على طلبه المغادرة، حاول جمال الدين الحصول على جواز سفر بريطاني من السفارة البريطانية في إسطنبول. في 12 ديسمبر 1895، أبرق السير فيليب كَري إلى رئيس الوزراء ووزير الخارجية البريطاني اللورد سولزبري من إسطنبول:

> ... فاتح الشيخ جمال الدين، وتاريخه معروف جيدًا لوزارة الخارجية، هذه السفارة مؤخرًا بشأن الحصول على الحماية البريطانية باعتباره مواطنًا أفغانيًّا. يبدو أن الشيخ متورط بعمق في حركة معادية للسلطان بين طلاب المدارس الدينية، وأن عدوّيه اللدودين الشيخ أبو الهدى والشيخ أحمد إسعاد [كذا] استغلا هذه الفرصة للإطاحة به. أخضع [الأفغاني] لأكثر عمليات التجسس صرامة، وصار عمليًّا سجين منزله. تحت هذه الظروف خاطبني برسالة أتشرف بإرفاقها طيًّا، وبعث أيضًا أحد أصدقائه الهنود، السيد محمد صادق خان، الذي يصف نفسه بأنه "قاضي الدكن"، للدفاع عن قضيته. لكن هذا الشخص لم يُمنح أي تشجيع.

1 Turkey, Basbakanlik Archives, Istanbul, Yildiz Collection, MS 1103.
مع الشكر لآندرياس تيتز (Andreas Tietze) على ترجمة هذه الوثيقة. الترجمة الكاملة في الملحق رقم 4 أدناه.

قدم جمال الدين بعد ذلك طلبًا إلى القنصلية العامة لجلالة الملكة، وكونه غير معروف هناك، حصل على إذن مرور يصفه بأنه "سيد مقيم في كابول" ويسافر إلى إنكلترا عبر فيينا [كذا، لكنه يناقض القول أدناه]. يصلح إذن المرور هذا لسفرة واحدة ولا يخول حامله سوى الحماية القنصلية.

قبل عدة أيام، أحرق المنزل الذي يُسكن فيه السلطان جمال الدين وبقية الأعيان المحمديين، واستغل الشيخ الفرصة للهرب، لكنه لم يفلح بعد في مغادرة البلاد، مع أنه كما فهمت تواق لذلك.

يدعي السفير الفارسي أنه أحد الرعايا الفارسيين، وعلى اعتبار أنه نشر بيانات وتصريحات ضد الشاه ترقى إلى خيانة الوطن، يرغب بإرساله تحت الحراسة إلى طهران حيث يرجح أن يعدم.

أقترح في ظل الظروف الراهنة عدم اتخاذ أي إجراء في القضية، وترك جمال الدين يحتفظ بإذن المرور البريطاني دون تقديم أي تشجيع له. لا أظن من المحتمل أن تسلمه الحكومة التركية إلى الفرس[1].

تقول الرسالة المرفقة من جمال الدين بتاريخ 19 نوفمبر، مترجمةً عن الأصل الفرنسي:

> يا صاحب السعادة،
>
> أنت تمثل حكومة تعلي راية الحضارة وتعمم خير الإنسانية في كل مكان. ويتبدى تأثيركم على نحو خاص في المشرق، حيث لطالما كان المسيحيون والمسلمون ضحايا التعذيب والطغيان.
>
> ولطالما كنتم حماة غيورين للضعيف الخائف تحت نير الطموحات الظالمة والبربرية. اسمح لي سعادتك، وكلي ثقة بمشاعرك السامية، أن ألفت عنايتك إلى ما يلي:

---

1 الخارجية، 60/ 594، كري إلى سولزبري، رقم 923، 12 ديسمبر، 1895.

أنا مواطن أفغاني (من كابول) وأتبع حكمًا إلى إنكلترا. قضيت قسمًا كبيرًا من حياتي في الشرق وهدفي الوحيد اجتثاث التعصب، أسوأ آفات هذه الديار، وإصلاح المجتمع، وإحقاق قيم التسامح وتعميم فوائده ومزاياه. هذا ما نذرت نفسي طوال عمري لفعله.

أقمت أيضًا لفترة طويلة نوعًا ما في عواصم أوربا الرئيسة، حيث أتيحت لي الفرصة لأكون بصحبة كبار الشخصيات ورجالات الدولة وأصدقاء الصحافة وكبار العلماء والباحثين.

كنت في لندن حين تلقيت دعوة جلالته السلطانية وهكذا وجدت نفسي في ضيافته. لم يخطر لي قط أن مثل هذه الدعوة قد تكون مغرضة، لكنني حين جئت إلى القسطنطينية وجدت نفسي أواجه حماقات لا تليق وخداعًا من شتى الأنواع، غارقًا في سلسلة افتراءات سخيفة وتافهة. لذلك طلبت الإذن بالمغادرة مرات عدة وكان جوابه دائمًا الرفض.

خلال الأحداث الأخيرة (أي المسألة الأرمنية) التي زادت غموض الوضع إلى حد حتى أبعد، وضاعفت الأكاذيب والافتراءات السخيفة، يبدو أن جلالة السلطان الغارق وسط حاشيته ترك نفسه ينقاد لتأثير رجال معينين في بلاطه، بحيث إن عددًا كبيرًا من الناس الأبرياء طردوا ونفوا إلخ... دون سبب أو وجه حق.

بقيت طبعًا مجرد مراقب لكل هذه الأحداث، كوني أتيت إلى هنا ضيفًا.

لكن جلالة السلطان، المنقاد دومًا بشكوك غامضة توسوس له بها حاشيته، أمر بأن تحاصر الشرطة بيتي دون أن يسمح لي بمعرفة السبب. الأمر الأكثر إيلامًا هو أنني أجد نفسي في وضع ملتبس لا أعرف فيه عواقب تلك الشكوك والتهيؤات.

أجد نفسي على الدوام مقيدًا إلى أبعد الحدود. صدقني، سعادتك، أنه رغم كوني أجنبيًّا في هذه البلاد، وجئت من لندن ضيفًا على جلالته وبمبادرة شخصية منه، فالحقيقة أنني لم أعرف لحظة هدوء وطمأنينة.

لك أن تستنتج بالتالي، سعادتك، كم من آلاف الناس المساكين -الذين يجدون أنفسهم على نحو بائس بين مخالب جلادين لا ضمير لهم- يصرخون طلبًا للمساعدة. آلاف المسلمين والمسيحيين يصرخون من أعماق قلوبهم. أنقذني! أنقذونا! لأنها دائمًا الصدفة، وليس المنطق والعدالة، ما يقرر مصير الأشياء هنا.

لذلك أتيت باسم الإنسانية لألفت انتباهك إلى هذا الوضع، راجيًا أن تأخذ طلبي بعين الاعتبار...

(التوقيع) جمال الدين الحسيني الأفغاني[1]

استجابة لهذا الطلب، راجعت وزارة الخارجية البريطانية سجلاتها وطلبت من وزارة الهند معلومات إضافية عن جمال الدين. كانت النتيجة سيرة حياة جمال الدين الواردة في تقرير مكتب اللصوص وقطاع الطرق المشار إليه أعلاه، ما أكد المعلومات التي وصلت وزارة الخارجية من مصادر أخرى بأن جمال الدين ولد في إيران، مع مجموعة إحالات وزارة الخارجية التي تظهر سجل جمال الدين المعادي للبريطانيين. لذلك لم يكن لدى البريطانيين أدنى رغبة بمساعدة جمال الدين على الهرب.

يذكر شكيب أرسلان، الذي عرف جمال الدين في سنواته الأخيرة في إسطنبول، أنه بعد اغتيال ناصر الدين شاه أرسل الأفغاني إلى "فيس موريس" [Fitzmaurice/ فيتزمورِس]، ترجمان السفارة البريطانية، "يلتمس منه إيصاله إلى باخرة يخرج بها من الأستانة". قال جمال الدين إن فيتزموريس وعده بذلك، لكن "إذ ذاك بلغ السلطان الخبر، فأرسل إليه أحد حجابه يستعطف خاطره باسم الإسلام أن لا يرضى بمس كرامة الخليفة إلى هذا الحد، ولا يلتمس حماية أجنبية. فثارت في أنفه حمية الإسلام، وبعد أن كان زمَّ حقائبه للسفر قال لفيس موريس

1 مرفقة في المصدر السابق.

إنه عدل عن السفر، ومهما كان فليكن"[1]. لكن للمرء أن يتكهن بأن ما أبقى جمال الدين في إسطنبول كان ربما جواسيس السلطان الأكفاء أكثر منه التماس السلطان نفسه.

خطابات جمال الدين إلى أعضاء حلقته في إسطنبول

قضى جمال الدين جزءًا كبيرًا من وقته في أحاديث مع دائرة تلامذته ومعارفه في إسطنبول، وسجل بعض الحضور محتوى تلك الأحاديث والنقاشات. اثنان من هؤلاء سجلا جلسات جمال الدين بإسهاب: عبد القادر المغربي ومحمد المخزومي. ومع أن الغربيين عمومًا يحيلون إلى كتاب المخزومي بوتيرة أكبر، ينبغي في الحقيقة التعامل معه بشيء من الحذر؛ كونه يعزو إلى الأفغاني إشارات تنطوي على مفارقات تاريخية، مثل اكتشافات يعود تاريخها إلى فترة لاحقة من القرن العشرين، وكلام عن اهتمامات عربية تابعة مثل الاشتراكية الإسلامية ومناهضة الحرب، وهي لا تتفق إطلاقًا مع ما يمكن إظهار أن الأفغاني اعتقده أو قاله آنذاك حول مثل تلك المواضيع. يقول المخزومي إنه سجّل النقاشات في فترة 1892-1897، لكن لا بد أن تكون هناك إضافات لاحقة[2]، والكتاب موثوق إلى حد ما حين لا يتأثر كاتبه بالإيديولوجيات العربية التي تعود إلى فترات تالية. يبدو أن المغربي سجل النقاشات بدقة أكبر ولم ينسب إلى الأفغاني أشياء غير معقولة، رغم أنه مثل المخزومي نشر عمله بعد سنوات طويلة من وقوع الأحداث. رغم ذلك، ينسجم معظم ما يذكره المخزومي عمومًا، والمغربي تحديدًا، مع ما هو معروف عن جمال الدين من مصادر مباشرة أخرى ومقابلات أجراها، ويمكن قبول ما قالاه في إطاره العام، وإن ليس في كل تفصيل.

أحد الأمور البارزة في هذه التقارير رؤية جمال الدين المشوهة لذاته في سنواته الأخيرة؛ فادعاءاته النفوذ والتأثير في الحكام أكبر بكثير من ذي قبل، وللمرء أن يتساءل عما إذا كان

---

1 أرسلان، **الأفغاني**، ص 9.

2 المخزومي، **خاطرات**، ص 11. ترد الإشارات إلى الطائرات والراديوهات في الصفحتين 140 و173، مع أن برنارد لويس قال لي إن "الطائرات" هنا قد تعني المناطيد.

قد انفصل كلية عن الواقع، أو فقد القدرة على تمييزه عن الخيال في قصصه. ظهرت مزاعم مشابهة تمامًا اقتبست مباشرة من مقابلات مع صحف غربية عام 1896، ولا يمكن رفضها باعتبارها تحريفات كتاب لاحقين[1]. ينقل عبد القادر المغربي عن جمال الدين عدة قصص مضخمة ومبالغ فيها: على سبيل المثال، أن البريطانيين كانوا متلهفين لإرساله في مهمة دبلوماسية للتباحث مع المهدي في السودان بشأن تسوية سلمية، وأن هذه المهمة لو تمت لأنقذت مصر من السيطرة الإنكليزية، لكنها لم تتم بسبب وفاة المهدي. وبخصوص ناصر الدين شاه، زعم الأفغاني زورًا أن الشاه حاول مقابلته خلال زيارته إلى بطرسبورغ، لكن الأفغاني لم يكن مهتمًّا بلقائه. ويضيف: "ثم سافرت إلى (مونيخ) من بلاد الألمان. فجاءها الشاه أيضا. وطلب مقابلتي فامتنعت. فتوسط بيننا بعض كبار الرجال الألمانيين وغيرهم فاجتمعنا". قال الأفغاني بعد ذلك إن الشاه "طلب مني الذهاب إلى بلاده كي يجعلني رئيس وزرائه. فأبيت وقلت له إنني متهيئ للسفر إلى باريس ومشاهدة معرضها... لكن الشاه أخذ يلح عليّ إلحاحًا شديدًا. فلم أجد مناصًا من إجابة طلبه". سأل المغربي جمال الدين، وكان قد سمع بأن بعض الناس يعتقدون، بناء على كتاب اعتماد السلطنة عام 1889، بأن جمال الدين شيعي إيراني: "كيف يدعوك الشاه... وأنت مشهور بفرط رغبتك في تشييد عقائد أهل السنة"، لأن تكون رئيس وزراء في إيران الشيعية؟ يبدو أن جمال الدين استرد وعيه لفوره وقال إن هذا التناقض "جنون منه [الشاه] وهوس"[2].

زعم جمال الدين أيضًا أنه عندما كان في روسيا "أحب القيصر أن يراه فاستدعاه إليه" وسأله لماذا يكره الشاه إلى هذا الحد، فشرح جمال الدين للقيصر "بسذاجة الطفل" أنه نصح الشاه "بأن يدخل الأنظمة الدستورية والتراتيب الشورية" فغضب الشاه وأمر بطرده من البلاد؛ "فتمعّر وجه [القيصر] وكلح"، وقال بعدها: "الحق مع الشاه"، وانقلب ضد جمال

1 انظر تحديدًا ادعاءات جمال الدين في مقابلة عام 1896 المقتبسة والملخصة أدناه.

2 المغربي، **الأفغاني**، ص 48–82. ينقل المغربي أيضًا (ص 82) قول جمال الدين مطريًا نفسه: "ومن جملة قول الشاه فيَّ 'هذا رجل العالم السياسي الحربي اللائق أن يكون رئيس وزارة يقوم فيها بتدبير الأمة'" (إضافة م.)

الدين[1]. لكن، كما أسلفنا، تشير معظم الدلائل المباشرة إلى أن جمال الدين لم يقابل القيصر الروسي قط.

ينقل المخزومي قصصًا مشابهة جدًّا من فم جمال الدين مباشرة: على سبيل المثال، أنه خلال إقامته في الهند قبل زيارة إسطنبول عام 1869، اجتذب الأفغاني المئات من الناس الذين جاؤوا لمقابلته، ما أخاف الحكومة البريطانية التي ألحت على مغادرته[2]؛ وأنه ذهب من هناك إلى إسطنبول حيث أقام له عالي باشا استقبالًا لا نظير له؛ لكن شيخ الإسلام العثماني وجد في كلامه عذرًا واهيًا لطرده؛ وأن الذين غاروا من تأثيره الكبير بعد ذلك في مصر نسبوا إليه الفلسفات الكافرة الواردة في الكتب التي كان يناقشها[3].

يذكر المخزومي أيضًا أن الشاه خلال رحلة جمال الدين إلى إيران عامي 1886-1887 "فوض إليه... نظارة الحربية" و"كان لا يقطع أمرًا في المملكة إلا برأي جمال الدين". أراد الأفغاني التحرك بسرعة و"تغيير كل قديم بال... والأخذ بإنهاض الأمة، ومشاركتها في حكم ذاتها"، مؤكدًا للشعب الإيراني منافع الحرية والحقوق الشعبية "فالتف أمراء الفرس وعلماؤها حول جمال الدين". وعندما رأى الشاه "ما ناله جمال الدين من علو المنزلة ونفوذ الكلمة... أوجس خيفة وداخله ريب عظيم... فتنكر لجمال الدين" وبدأ يعامله بطريقة سيئة. "أدرك السيد ما في نفسه [الشاه]، فاستأذنه في السفر"، وذهب إلى روسيا "فلاقاه أهلها بالتجلة والإكرام". تتلو ذلك القصص نفسها التي أوردها المغربي عن القيصر. هناك أيضًا القصة عن لقاء جمال الدين "بالشاه في منيخ [ميونخ] عاصمة باواريا [بافاريا]"، حيث "استزاره واعتذر له عما فرط وعتب عليه بعدم عودته إلى طهران وأخيرًا دعاه إلى مرافقته". لم يكد جمال الدين "يصل إلى طهران حتى عاد الناس وفي مقدمتهم الأمراء والعلماء" يلتفون حوله، وكلّفه الشاه "أن يسن ما يراه موافقًا لروح العصر من القوانين". يقول جمال الدين

1 المصدر نفسه، ص 105-106.

2 المخزومي، **خاطرات**، ص 32-33.

3 المصدر نفسه، ص 34-39.

إنه "سن القانون الأساسي لمملكة فارس لتكون: حكومة، ملكية، شوروية، فما أتم قواعد الدستور الكلية ومواده وأطلع عليه الشاه... إلا وأعظم الأمر، إذ رأى أن حكمه سيكون مقيّدا". عندما أحس جمال الدين بنفور الشاه وفتوره استأذنه في الذهاب إلى مزار شاه عبد العظيم، لكن الشاه خاف من نفوذه هناك، "فأنفذ... خمسمائة فارس، قبضوا على جمال الدين وكان مريضًا". وما أن "شاع خبر نفي جمال الدين على تلك الصورة... حتى قامت قيامة محبيه ومريديه وثاروا في وجه حكومة الشاه حتى كادت الدماء تجري أنهارًا"[1].

ثمة نمط واضح بما فيه الكفاية لهذه القصص التي دخلت أدبيات سيرة حياة الأفغاني. تتأثر سلسلة من الحكام الأقوياء بسمعة الأفغاني ومقدرته، فيدعونه إلى مجالسهم ويعرضون عليه قدرًا كبيرًا من السلطة. وعندما يحاول استغلال هذه السلطة لمصلحة الحقوق الشعبية والدستورية، واستقلال شعوب الشرق، يرتاب به الحكام ويطردونه. يبدو أن جمال الدين بالغ حتى في عدد المرات التي طرد فيها، وقال إن البريطانيين طردوه من الهند عام 1869، والقيصر طرده من روسيا عام 1889، وكلا الأمرين يبدوان غير معقولين. إحدى السمات المثيرة للاهتمام في هذه القصص إصرار جمال الدين على أنه كان على الدوام يوصي الحكام الاستبداديين بالتمسك بالمبادئ الدستورية. لكن ما أوصى به جمال الدين الشاه، الذي قابله على ما يبدو مرتين، وأوصى به الروس بعد ذلك، كان في الحقيقة اتباع سياسة معادية بشدة لبريطانيا. هناك بعض الأدلة على أن جمال الدين في أواخر حياته، وبعد فشله في التأثير على الحكام لتنفيذ أهدافه، صار داعية أكثر تمسكًا بالدستورية، وهي فكرة كانت تكتسب زخمًا وشعبية باطراد في الشرق الأوسط. لكن ليس هناك تأكيد في أي من كتاباته أو خطاباته المنقولة على الأفكار الدستورية، باستثناء مصر عام 1879، رغم أن بعض الإيرانيين والمصريين يذكرون حديثه لأتباعه المقربين عن الحكم الدستوري والحقوق الشعبية. يظهر نقاشه مع خليل غانم الوارد أعلاه في الفصل 9 حول السلطان عبد الحميد، أن جمال الدين أعطى الأفضلية آنذاك لتقوية الدول الإسلامية على الإصلاح الدستوري الذي "يمكن أن يتبع لاحقًا". قد يكون جمال الدين قرر بحلول تسعينيات القرن التاسع عشر أن الإصلاح

---

1 المصدر نفسه، ص 53-56.

الدستوري شرط مسبق لتقوية المسلمين. لهذا ربما قدم الأفغاني في إسطنبول صورة عن نفسه يبدو فيها زعيمًا مضطهدًا من قبل حكام استبداديين في سبيل القضية الدستورية. لكن في حين أنه اضطهد فعلًا من قبل حكام استبداديين، لم تكن القضية الدستورية في الحقيقة سبب اضطهاده الرئيس.

نقطة أخرى تثير الاهتمام في تقارير المغربي والمخزومي هي آراء الأفغاني عن الدين. يقتبس المغربي قول جمال الدين إن الإحياء الإسلامي يجب أن يتأسس على "قواعد ديننا وقرآننا" و"إلا فلا خير فيه". اشتكى الأفغاني من أن التقدم الذي حققه المسلمون مؤخرًا كان كله تقليدًا للأوربيين، "وهو تقليد يجرنا بطبيعته إلى الإعجاب بالأجانب. والاستكانة لهم. والرضى بسلطتهم علينا. وبذلك تتغير صبغة الإسلام التي من شأنها رفع راية السلطة والتغلب على الخمول واستئناس الحكم الأجنبي"[1]. سأل المغربي بعد ذلك جمال الدين عن "الطريقة القويمة التي ترى أن نسلكها لنتوصل إلى التمدن الصحيح"، فأجاب:

-لا بد من حركة دينية....

-إننا لو تأملنا في سبب انقلاب حالة عالم أوربا من الهمجية إلى المدنية نراه لا يتعدى الحركة الدينية التي قام بها (لوثير) وتمت على يده. فإن هذا الرجل الكبير لما رأى شعوب أوربا زلت وفقدت شهامتها من طول ما خضعت لرؤساء الدين ولتقاليد لا تمت بصلة إلى عقل أو يقين، قام بتلك الحركة الدينية ودعا إليها أمم أوربا... ونبههم إلى أنهم ولدوا أحرارًا فلماذا استعبدهم المستعبدون؟[2]

تابع جمال الدين بأنه نتج عن انتشار البروتستانتية في أوربا "مباراة ومسابقة" مع الكاثوليكية، "فجعل كل فريق يرقب الآخر" ويحاول "أن يسبقه إلى القوة والعزة والغلبة

1 المغربي، **الأفغاني**، ص 97.

2 المصدر نفسه، ص 98-99.

والارتقاء في معارج المدنية" و"استجماع وسائل الرقي والتفوق على نده ومناظره. ومن هذه المنافسة تولدت المدنية الحديثة". قال المغربي إن "(لوثيروس) ساق... الإصلاح الديني" في أوربا، "أما المسلمون فدينهم ما في القرآن. وهو محفوظ من التغيير والتبديل"، وعليه "لم أفهم معنى الحاجة إلى (الحركة الدينية)" الجديدة داخل الإسلام. أجاب جمال الدين: "إن حركتنا الدينية هي كناية عن الاهتمام بقلع ما رسخ في عقول العوام ومعظم الخواص من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص الشرعية على غير وجهها". لقد أسيء فهم الإسلام على أنه يوجب على المسلمين "أن لا يتحركوا إلى طلب مجد أو تخلص من ذل"، و"يثبط هممهم عن السعي وراء الإصلاح والنجاح"، ويحددهم بالعلوم الإسلامية التقليدية. في الحقيقة، استولى الأجانب على "لباب" علوم المسلمين وطوروها لتقوية أنفسهم، وتركوا المسلمين وراءهم "في مهامه الحيرة وفيافي الجهالة". لذلك كان "روح هذا الإصلاح"، يضيف المغربي، "الرجوع إلى القرآن وحده... وفهمه فهمًا صحيحًا حرًّا"[1].

يضرب المغربي والمخزومي كلاهما أمثلة عديدة على تأويلات جمال الدين لآيات قرآنية بحيث يجعلها تستوعب الأفكار العلمية والسياسية الحديثة، بما فيها الحكم البرلماني. كلمات المغربي أعلاه تشير بشكل واضح إلى جوهر موقف الأفغاني من الإسلام. يجب على المسلمين ألا يقلدوا الأوربيين تقليدًا أعمى؛ لأن ذلك يفتح بلادهم على التأثير الأوربي ومن ثم الإذعان لحكمهم؛ عليهم بدلًا من ذلك استلهام الإصلاح والعلوم من نصوصهم الدينية، خاصة القرآن. ولو أُوّل القرآن على النحو الصحيح فسوف نجد أنه لا يتوافق مع القيم والعلوم الحديثة فحسب، بل يستبقها وينبئ بها. والمعروف أن العودة إلى مصدر ديني واحد، ورفض الأحكام الدينية اللاحقة باعتبارها بدعًا خاطئة، سمة مألوفة في البروتستانتية وغيرها من حركات الإصلاح الديني الأخرى الأحدث عهدًا في أنحاء العالم كافة. وتكمن جاذبيتها في تأكيد صحة النصوص الدينية الأساس، وفي الآن ذاته تمكين المصلح من تجاهل الجسم الهائل من التأويلات والأحكام المحافظة التي جعلت معظم الأديان التقليدية معادية

---

1 المصدر نفسه، ص 99-102.

للتغيير الاجتماعي والسياسي. كذلك يصح القول إن القرآن يحوي أخلاقيات إصلاحية وديناميكية حاول الأفغاني تحريرها من التأويلات القدرية اللاحقة.

يذكر المغربي في مناسبة أخرى قول الأفغاني إن أهل أوربا والولايات المتحدة على استعداد تام لتقبل الإسلام إذا أحسنت الدعوة إليه. لكنهم الآن يبتعدون عنه لأنهم يرون حال المسلمين الزري؛ فإذا أردنا اليوم هدايتهم، علينا أن نريهم أن معظم المسلمين يتبعون مبادئ الإسلام الحق. واحدة من أعظم "مزايا القرآن أنه أول من قاد المسلمين إلى الحقائق الفلسفية والحاجة إلى إيجاد إجابات عقلانية عن الأسئلة المهمة". و"العرب قبل إنزال القرآن عليهم كانوا في حالة همجية لا توصف، فلم يمض عليهم قرن ونصف حتى ملكوا عالم زمانهم، وفاقوا أمم الأرض سياسة وعلمًا وفلسفة وصناعة وتجارة". و"القرآن وحده الذي كان كافيًا في اجتذاب الأمم القديمة وهدايتها جدير أن يكون كافيًا اليوم أيضًا في اجتذاب الأمم الحديثة". لذلك، كل علل المسلمين تتأتى من الانصراف عن "روح" القرآن ومعناه الحقيقي[1].

يشير التأكيد المزدوج على أهمية الفلسفة العقلانية والفهم الصحيح للقرآن مجددًا إلى التزام جمال الدين بموقف الفلاسفة المسلمين في أن التأويل الصحيح للقرآن تأويل عقلاني وفلسفي وعلمي، وهذا بالنسبة إليه يتضمن النظريات العلمية والسياسية الحديثة. كما يتبدى ثانية تأكيد القوة السياسية للمسلمين الأوائل والأصدق إسلامًا في حديث نقله المغربي وناقش فيه جمال الدين الأسباب التي دفعته إلى كتابة رسالته **الرد على النيتشريين [الدهريين]**: "إن كثيرين من مسلمي الهند تلوثوا بهذه البدعة التي بثها الإنكليز في بلادهم من حيث إنهم (أي الإنكليز) رأوها أقرب وسيلة للوصول إلى غرضهم، وتأييد سلطانهم في الهند. وجد الإنكليز أن الديانة الإسلامية تطلب من أتباعها أن يكونوا أصحاب الشوكة والسلطان في أوطانهم"[2]. وهكذا اعتقد البريطانيون أن الطريقة الأفضل لإضعاف المسلمين نشر "التعطيل الذي هو الإلحاد ويسمى بالإنكليزية (نيشر) أو (نيجر) Nature ففتحوا

1 المصدر نفسه، ص 59-61.

2 المصدر نفسه، ص 70.

مدرسة عظمى لنشر تعاليم النيشرية". (المقصود كلية عليكره التي أسسها سيد أحمد خان بدعم من الإنكليز). يزعم جمال الدين أنه منذ صدور رسالته وانتشارها في الهند، كف عدد من الأمراء الهنود عن إرسال أبنائهم إلى تلك المدرسة[1].

يعطي المخزومي عدة أمثلة على تأويلات جمال الدين الحداثية للقرآن. ورغم أن المرء يجد في هذا الجزء ما يبدو أنه إشارات متناقضة زمانيًّا إلى الراديو وربما الطائرات، يمكن تقبل أكثر هذه التفسيرات معقولية على أنها ذكريات حقيقية.

يقتبس المخزومي قول جمال الدين إن المسلمين خالفوا القرآن "في كل ما أمر وعملوا عكس ما قال -حتى كأنما القرآن أمرهم بالاختلاف وحذرهم من الائتلاف! وحثهم على انتقاضهم على أنفسهم وتشتت كلمتهم ليفشلوا وتذهب ريحهم!". بدل أن يتدبروا معاني القرآن الحقيقية، "يغوص" المسلمون اليوم في تفسيرات تفصيلية لا جدوى منها تظهر جمودهم وجهلهم. بل إن بعض علماء الدين الجهلاء "تخرصوا على القرآن" وكذبوا بقولهم إنه يخالف الحقائق العلمية الثابتة. في الواقع، "الحقائق العلمية لا بد أن تتوافق مع القرآن، والقرآن يجب أن يُجلَّ عن مخالفته للعلم الحقيقي، خصوصًا في الكليات. فإذا لم نر في القرآن ما يوافق صريح العلم... رجعنا إلى التأويل إذ لا يمكن أن تأتي العلوم والمخترعات بالقرآن صريحة واضحة وهي في زمن التنزيل مجهولة من الخلق، كامنة في الخفاء لم تخرج لحيز الوجود". على سبيل المثال، يضيف الأفغاني، "لو جاء القرآن، وصرح بالسكة الحديدية! والبرق وما تفعله الكهربائية من الغرائب" لما صدقه الناس ولأعرضوا عنه. لذلك "جاء بالإشارة إلى كل ما هو حادث اليوم وما هو ممكن أن يحدث في مستقبل الزمن، مع مراعاة عقول الخلق وتقريب الأشياء للأذهان". حين يفهم القرآن على الوجه الحق، يجد المرء أنه "يشير" إلى "أصول الحكومة الشورية"، و"وظائف الملوك"، وأسس العلوم والفنون الحديثة. بخصوص الحكم، يحدد القرآن "صلاحية" الحكام و"سلوكهم" وضرورة "أخذ رأي الأمة... كل ذلك مسطور في القرآن -في سورة النمل- بأصرح عبارة". يقتبس جمال الدين هذه السورة المتعلقة

---

1 المصدر نفسه، ص 71.

بسليمان وملكة سبأ بإسهاب، ويؤلّها بحيث يُظهر أنه حين واجهت الملكة مشكلة "جمعت فورًا مجلس الأمة" ("قالت يا أيها الملأ أفتوني في أمري ما كنت قاطعة أمرًا حتى تشهدون" [النمل: 32]) وشاورتهم في الأمر. "وبعد أن تداول مجلس الأمة -الوزراء اليوم مثلًا- واستخرجوا إحصاء من سجلاتهم"، قال لها الملأ إن باستطاعتهم قتال سليمان إن هي أعلنت الحرب ("قالوا نحن أولو قوة وأولو بأس شديد والأمر إليك فانظري ماذا تأمرين" [النمل: 33]). سخر سليمان "رياح يمتطيها وتجري بأمره (طيارات مثلًا) وسرعة نقل الأخبار والأشياء بأسرع من البرق (التلغراف اللاسلكي) مثلًا". وهكذا كانت فكرة نقل الأشياء بسرعة لا يتخيلها وهمنا... علمًا مدونًا بكتاب قبل أمد بعيد من دخولها عالم الواقع.

يقتبس جمال الدين آية "تلمح" إلى كروية [أو بيضوية] الأرض ("والأرض بعد ذلك دحاها" [النازعات: 30])، وأخرى "تشير" إلى دوران الشمس على محورها ("والشمس تجري لمستقر لها" [يس: 38])، وثالثة "توحي" بأن الأرض والشمس كانتا ذات مرة جسمًا واحدًا ("أولم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما" [الأنبياء: 30]). كما يستشهد بآيات أخرى لإظهار أن القرآن يحوي مبادئ علم الاقتصاد الحديث والضرائب وأفكارًا معاصرة أخرى في مختلف العلوم[1].

لمثل هذه التأويلات "غير الحرفية"، والقسرية أحيانًا، تاريخ طويل في الإسلام، خاصة في التقاليد الشيعية والصوفية والفلسفية التي كانت جزءًا رئيسًا من خلفية جمال الدين العلمية والثقافية. إذ شكلت وسيلة طبيعية يستخدمها "المغايرون" في تقليد ديني يشدد على أن كتابه المقدس هو كلام الله المحكم الذي لا يطاله التغيير والتبديل؛ فحصرًا عبر تأويلات مجازية كهذه، وإن متكلفة وقسرية إلى حد ما، يمكن للكلام الثابت أن يعني شيئًا جديدًا وغريبًا تمامًا عن البيئة والخلفية المحمديتين -سواء الأفكار الفلسفية اليونانية، كما الحال مع الفلاسفة المسلمين التقليديين، أم هذه ومعها الفلسفة الحديثة والفكر السياسي والعلمي المعاصر، كما الحال مع جمال الدين. ولعل جمال الدين كان أول مفكر إسلامي مهم ينهمك بإعادة التأويل

---

1 المخزومي، **خاطرات**، ص 139-142.

الحداثي الشامل للنصوص القرآنية، مع أن الحكام ورجالات الدولة العثمانيين والفرس اقتبسوا في بدايات القرن التاسع عشر نصوصًا قرآنية حول واجبات المسلم في الدفاع عن النفس لتبرير بناء جيوش حديثة، كما استشهد المصلحون الإسلاميون اللاحقون بنصوص وسوابق إسلامية غابرة. بعد جمال الدين، اكتسبت ممارسات المثقفين الحداثيين في إعادة تأويل النصوص القرآنية شعبية واسعة. وهناك أمثلة كثيرة يوردها الكواكبي، وهو وحدوي عربي معجب بجمال الدين، في كتابه **طبائع الاستبداد**[1].

على اعتبار أن جمال الدين قال إن الإسلام ينبغي أن يتأسس على "القرآن وحده"، وأن القرآن لا يمكن أن يتناقض مع العلم والاقتصاد والنظريات السياسية الحديثة، يبدو واضحًا أن مبدأه الشهير والتقليدي ظاهريًّا بالعودة إلى القرآن وطرائق المسلمين الأول عنى في الحقيقة تأويلًا حداثيًّا راديكاليًّا للإسلام. جوهريًّا، طالب جمال الدين بإنهاء كل النظريات والتأويلات الدينية التقليدية التي يمكن أن تقف في طريق الوحدة الإسلامية وتقوية الذات. كما طالب بإيجاد تأويل حديث للإسلام يؤصّل فضائل اللحمة الوطنية، ومناهضة الإمبريالية، والعلم والتقنية الحديثة؛ لأن التشديد على الأصل الغربي لبعض هذه الأفكار قد يضعف الوحدة والكبرياء الإسلاميين.

تتبدى استنتاجات مشابهة من اقتباسات المخزومي أقوال جمال الدين في دحض الرأي السنّي التقليدي بأن باب الاجتهاد أغلق منذ أمد بعيد. عندما ذكر الحضور "في مجلس جمال الدين قولًا للقاضي عياض واتخذوه حجة... حتى أنزلوه منزلة الوحي"، قال جمال الدين: "يا سبحان الله! إن القاضي عياضا قال ما قاله على قدر ما وسعه عقله وتناوله فهمه وناسب زمانه، فهل لا يحق لغيره أن يقول ما هو أقرب إلى الحق وأوجه وأصح من قول عياض أو غيره من الأئمة؟" وألا يجب أن يطلق الناس سراح عقولهم ليستنبطوا ويقولوا

---

1 عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد** (القاهرة، 1889)، في مواضع متفرقة من الكتاب. للاطلاع على إعادة تأويل آيات من القرآن وعلى سوابق إسلامية أقدم عهدًا، انظر على وجه الخصوص:
Berkes, *op. cit.*, Serif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought* (Princeton, 1962), and Bernard Lewis, "Hurriya," *El* 2, Vol. III, fasc. 49–50, pp. 589–594.

ويدلوا بـدلوهم "في ذلك البحر المحيط من العلم"، ويأتوا بما يناسب زمانهم ويتقارب مع عقول جيلهم، كون "الأحكام تتبدل بتبدل الزمان؟". حين اعترض آخرون بأن "باب الاجتهاد عند أهل السنة مسدود لتعذر شروطه"، رفض الأفغاني الفكرة "وقال: ما معنى باب الاجتهاد مسدود؟ وبأي نص سدَّ باب الاجتهاد؟ أو أي إمام قال لا ينبغي لأحد من المسلمين بعدي أن يجتهد... أو يهتدي بهدي القرآن وصحيح الحديث...؟" ثم قال إن كبار الفقهاء والباحثين (بمن فيهم أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد بن حنبل) وسعوا فهمهم لمعاني القرآن "واجتهدوا وأحسنوا"، لكن "لا يصح أن نعتقد أنهم أحاطوا بكل أسرار القرآن أو تمكنوا من تدوينها في كتبهم. والحقيقة أنهم مع ما وصلنا من علمهم الباهر وتحقيقهم واجتهادهم، إن هو إلا... قطرة من بحر أو ثانية من دهر" مقارنة بما يحويه القرآن من علوم وحكمة[1]. هنا، كما في مقالاته المكتوبة بالفارسية، يكيّف جمال الدين الفكرة الصوفية بلا نهائية معاني القرآن مع الحاجة الحديثة إلى إعادة التأويل الحر للقرآن، كي يثبت انسجامه وتناغمه مع القيم الحديثة.

رفض جمال الدين على نحو براغماتي مماثل الانقسام السني-الشيعي في الإسلام. كما يذكر المخزومي، قال جمال الدين إن سبب هذا الشرخ "جهل الأمة وسفه الملوك الطامعين في توسيع ممالكهم". تحديدًا "الملوك من السنيين هولوا وأعظموا" الفروق والاختلافات الشيعية-السنية "ليتسنى لهم تحزيب الأحزاب وتجييش الجيوش؛ ليقتل المسلمون بعضهم بعضًا... وجميعهم يؤمنون بالقرآن وبرسالة محمد". اليوم، ليس في هذه "النعرة" إلا "محض الضرر وتفكيك عرى الوحدة الإسلامية"؛ فلا علي ولا أبو بكر يرضيان بما قام باسمهما من حروب وانقسامات[2]. وكانت هذه الفكرة بأن الحكام الأنانيين مسؤولون عن انقسام المجتمع الإسلامي ظهرت سابقًا في كتابات الأفغاني في ثمانينيات القرن التاسع عشر.

---

1 المخزومي، **خاطرات**، ص 151-152.

2 المصدر نفسه، ص 152-152.

يتكرر التأكيد في أعمال الأفغاني مرارًا على أن وحدة المسلمين خير ضمان لمنع مزيد من تعديات الغربيين على الشرق. يذكر جمال الدين أيضًا أن الدين قسمان: "قسم عبادات وقسم معاملات"، والأخير يجب أن يقود المسلمين إلى العمل "على خير وطنهم، متكاتفين، متعاونين... يحملون بين أفئدتهم شعور الولاء والإخلاص... [و] روابط المحبة الوطنية"، ويكونون "في جسم الوطن كأعضاء الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تألم له المجموع من الجوارح"[1].

يقتبس المخزومي آراء أكثر استثنائية من أقوال جمال الدين بوحدة الأديان الإسلامية والمسيحية واليهودية. حسب المخزومي، يقول جمال الدين إن "الأديان الثلاثة، الموسوية والعيسوية والمحمدية، على تمام الاتفاق في المبدأ والغاية. وإذا نقص في الواحدة من أوامر الخير المطلق، استكملته الثانية". تمنى الأفغاني أن "يتحد أهل الأديان الثلاثة مثل ما اتحدت الأديان في جوهرها وأصلها وغايتها" لما فيه سلام وخير وصلاح حال البشرية. لكنه أدرك أن "الهوات" التي اختلقها "المرازبة" و"الخرافات" الشائعة تفرق أتباع هذه الأديان. يتابع جمال الدين بأنه اكتشف في صغره أن "أي رجل يجسر على مقاومة التفرقة ونبذ الاختلاف وإنارة أفكار الخلق، بلزوم الائتلاف، رجوعًا إلى أصول الدين الحقة -فذلك الرجل- هو هو يكون عندهم قاطع أرزاق المتجرين في الدين! وهو هو في عرفهم الكافر، الجاحد، المارق، المخردق، المهرتق، المفرق، إلخ.!" يضيف جمال الدين أنه انصرف منذ الصغر إلى دراسة الشرق، وأنه خصص "جهاز دماغه" لـ"تشخيص دائه وتحري دوائه"، ووجد أن "أقتل أدوائه" غفلة و"انقسام أهليه وتشتت آرائهم واختلافهم على الاتحاد واتحادهم على الاختلاف". لذلك صار غرضه "جمع شتات أهل الشرق وإيقاظ الهمم من أهله والإشراف بهم على الخطر الغربي، المحدق بكيانهم والآخذ بخناقهم، ليعملوا على جمع كلمتهم ويأخذ كل ملك أو أمير في الشرق على ترقية شعبه وتحسين ملكه وتحصينه بالحكم الشوري الدستوري وتمكينه... بالتحالف والاتحاد... تحت راية الخلافة العظمى"[2].

---

1 المصدر نفسه، ص 126.

2 المصدر نفسه، ص 75-77.

يكرر جمال الدين في مناسبة أخرى رأيه بأن اليهودية والمسيحية والإسلام "متفقة في المقصد والغاية ولا يصح التباين في جوهرها ولا أن تخالف بعضها بعضًا" (وهو رأي مستمد جزئيًّا من الفكرة الإسلامية بتماهي هوية الوحي الإلهي في الأديان الثلاثة، لكن نادرًا ما تجري متابعة الفكرة كمسألة عملية تقتضي فعلًا وحدويًّا معاصرًا). يقتبس المخزومي بعد ذلك رأي جمال الدين غير التقليدي إلى أبعد الحدود في أن "موسى وعيسى ومحمدًا هم رجال عقلاء حكماء امتازوا عن وسطهم، وجمعوا من معتقدات الأقدمين قواعد وأقوالًا وضعوها في كتب"، دون أن يعرفوا أنها "من إله السماء". من ثمّ، لا يتأتى "اختلاف أهل الأديان... من تعاليمها ولا أثر له في كتبها وإنما هو صنع بعض رؤساء أولئك الأديان الذين يتجرون بالدين". و"رؤساء الأديان... ما أنفعهم إذا صلحوا -وما أضرهم إذا فسدوا": إذا صلحوا "فالأديان... دواء نافع مفيد لكثير من أمراض البشر"؛ أما انحطاط المسلمين "فليس من حقيقة دين الإسلام"، بل بسبب جهل المسلمين "حقيقة الدين"، وهذه كما تقول الآية ("ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون" [التوبة: 33]) "كل من بعض". "الأديان في مجموعها هي 'الكل' وأجزاؤها 'الموسوية' و'العيسوية' و'الإسلام' فمن كان من هذه الأديان كلها على الحق فهو الذي يتم له 'الظهور والغلبة'؛ لأن الظهور الموعود به إنما هو 'دين الحق' كما قلنا وليس دين اليهود ولا النصارى ولا الإسلام". عندما اعترض الآخرون بأن نصوص الأديان الثلاثة متناقضة: على سبيل المثال، حيث "النصرانية لا تعلم التوحيد بل أساسها التثليث، بعكس الموسوية والإسلام"، والإنجيل "طافح بمثل أقوال المسيح 'أنا الآب والآب فيّ'"، أجاب جمال الدين أن هذا التناقض ظاهري، ويجب تأويله بحيث يختفي كما في التأويلات الصوفية. كل الأديان تعلم التوحيد وتعمل لخير البشرية، و"لا يصح نقض ذلك الأساس وإن ورد بعض الأقوال ما يخالف في ظاهرها ذلك الأساس وجب الرجوع إلى التأويل". "كلام المسيح إن هو إلا غاية في التصوف"، وكما في الصوفية، "لا بأس من التقريب في التأويل لينتفي غير المعقول"[1]. هناك بعض التناقض بين هذا التسامح الديني العريض ومساواة الأديان الثلاثة من حيث اشتمالها على مناقب ومثالب، وبين موقف

1 المصدر نفسه، ص 177-183.

الأفغاني الأكثر علانية وعمومية باعتباره مؤمنًا بالفضائل الخاصة للإسلام. لكن لو نظر المرء إلى الطبيعة البراغماتية والأنموذج الأولي للوطنية في تأكيد جمال الدين على الإسلام، وكذلك إلى أن هجومه على الغرب ليس موجهًا ضد القيم المسيحية أو الغربية بل ضد الغزو الإمبريالي، فيمكن تفهم التناقض الظاهر.

في إسطنبول، كما في كل مراحل حياته، كان هناك أشخاص كثر سمعوا جمال الدين واتهموه بالزندقة أو حتى الإلحاد. وكما فعل محمد عبده، عزا المخزومي هذه الاتهامات إلى أن الجاهلين من مستمعيه نسبوا إلى جمال الدين آراء الفلاسفة الذين كان يناقشهم:

> كان مجلس جمال الدين يجمع أهل المذاهب المختلفة والمشارب المتباينة، فيضطر إلى أن يخاطب كل إنسان على حسب عقله واستعداده ويراعي معتقداتهم ما أمكن، ويخوض مع المعطلة والماديين وغيرهما من لاهوتيين متعصبين، ويأتي على ذكر الفلاسفة وما قالوه في كتبهم مع توضيح مذاهبهم وذكر حججهم ومنتهى ما وصلوا إليه من البراهين.
>
> ذلك ما حمل الكثيرين أن يذهبوا بالحكم على جمال الدين مذاهب شتى، تارة ينظرون إليه بنظر المارق من الدين! وطورًا أنه متعصب! ومن حال جمال الدين هذه تمكن الحاسدون من نسبه ما أودعته كتب الفلاسفة من الإلحاد إلى رأيه، وأذاعوا ذلك بين العامة وأيدهم من أخلاط الناس من أولي المذاهب المختلفة، الذين كانوا يطرقون في مجلسه فيسمعون ما لا يفهمون، ثم يحرفون في النقل عنه ولا يشعرون ويتبجحون بالتلمذة عليه وينسبون ما أشربوا من الكفر إليه...[1].

يذكر المغربي أيضًا أنه كانت هناك انتقادات كثيرة لسلوك الأفغاني الديني في رحلته الأخيرة إلى إسطنبول. اتهم الأفغاني بشرب البيرة، رغم التحريم القرآني للمشروبات الكحولية. ويعترف المغربي أن جمال الدين تردد على "مشرب" لفتاة أوربية رائعة الجمال

1 المصدر نفسه، ص 159.

مازحها جمال الدين مطولًا "لتسلية صحبه". واستنكر الشيخ أبو الهدى تحديدًا سلوك جمال الدين وآراءه الدينية، مثل استحسانه إعادة أحد المستشرقين ترتيب آيات القرآن حسب موضوعاتها. كذلك كان الأفغاني يتردد على المنجمين وقراء البخت الغجر ("النور")، وهو ما استهجنه رجال الدين الأكثر تشددًا[1].

يرتبط كلام جمال الدين عن الحاجة إلى الوحدة والعمل الدفاعي المشترك بين المسلمين عن قرب بنضاله ضد الاستعمار الغربي وتشجيعه الوطنية بين المسلمين. يورد المخزومي كلام جمال الدين عن البريطانيين، حيث يركز على صبرهم وثباتهم حتى ولو كانوا على خطأ، بعكس غفلة الشرقيين وجزعهم وقلة صبرهم حتى ولو كانوا على حق. لكن برغم مزاعم الغرب الإيثارية، "ليس من مصلحته إصلاح سير ولا إصلاح سيرة" البلاد المستعمرة أو صون حقوق الشرقيين، "بل من أقصى أمانيه أن يتمادى الشرقي في غيه... لكي يطول الحجر عليه" واستعماره. يدعي الغرب "حماية المسيحيين أو حماية الأقليات أو حقوق الأجانب وامتيازاتهم أو حرية الشعب أو تعليمه أصول الاستقلال أو إعطاء الشعب حقه تدريجيًا من الحكم الذاتي أو إغناء الشعب الفقير بالإشراف على موارد ثروته وإلخ"، لكن الغربيين في الحقيقة يعملون على "أولًا: إقصاء كل وطني حر يمكنه الجهر بمطالب وطنية. وثانيًا: تقريب الأسقط همة والأبعد عن... المطالبة بالحق. وثالثًا: الدخول على البلاد وتفريقها طوائف وشيعًا - فيؤثرون طائفة (أو حزبًا أو قبيلة) على أخرى (ولو بأمور طفيفة تافهة) حتى تستحكم النفرة بينهم فيضعون بأسهم بينهم" ويحكمون استعمارهم ونهبهم. لكي يستعيد الشرقيون استقلالهم، عليهم "توحيد الكلمة وجمع الأهواء المختلفة"، وتحمل "المتاعب والمكاره لنجاة الوطن من الاستعباد"، وتولية أمرهم قادة "لا يقرعون بابًا لسلطان

---

1 المغربي، **الأفغاني**، ص 38-42. يقول المغربي أيضًا (ص 38): "إن هذا المستشرق عمد إلى القرآن فرتب آياته بحسب معانيها وموضوعاتها فصولًا فصولًا فجمع الآيات المتعلقة باليهود مثلًا. وفي فصل آخر الآيات المتعلقة بالنصارى. وفي فصل آيات الطلاق. آيات الإرث. آيات الجنة. آيات النار. وهكذا. وروى المحدث هذا الخبر على لسان السيد الأفغاني. قال وقد استحسن السيد الأفغاني هذا الصنيع من المستشرق ولم ينكره. قال شيخنا الجسر فغضب أبو الهدى الصيادي عند سماع هذا الحديث عن جمال الدين وقال: إن العمل كفر والرضى عنه كفر. وجعل الشيخ يشنّع على الأفغاني". (إضافة م.)

ولا يضعضعهم الحدثان ولا يثني عزمهم وعيد" ولا "وعود أعدائهم". كذلك يجب التنبه إلى وسائل الغربيين الخبيثة في "إضعاف لغة القوم والتدرج بقتل التعليم القومي وتنشيط القائلين من الشرقيين بأن ليس في لسانهم... [العربي أو الفارسي أو الأوردو والهندي وإلخ] آدابًا تؤثر ولا في تاريخهم مجدًا يذكر". يضيف جمال الدين أن "لا جامعة لقوم لا لسان لهم ولا لسان لقوم لا آداب لهم ولا عز لقوم لا تاريخ لهم، ولا تاريخ لقوم إذا لم يقم منهم أساطين تحمي وتحيي آثار رجال تاريخهم فتعمل عملهم وتنسج على منوالهم. وهذا كله يتوقف على تعليم وطني يكون بدايته 'الوطن' ووسطه 'الوطن' وغايته 'الوطن'"، بحيث "لا تستطيع الفرق والمذاهب أو الأقوام والطوائف" أن تفرقه وتسهل عملية استعماره. وهكذا يؤكد الأفغاني ثانية أهمية الوحدة الوطنية، حتى لغير المسلمين، مع الوحدة الإسلامية، بوصفهما سلاحًا كامنًا بأيدي الشرقيين لتقوية أنفسهم ضد الاستعمار الغربي. ولا شك أن تقدير جمال الدين لأهمية الوحدة في مقاومة الحكم الأجنبي، ولدور التاريخ واللغة في خلق وحدة وطنية لافت للنظر ومثار إعجاب.

يقول جمال الدين إنه يجب إبعاد الأطفال عن "المدارس الأميرية" التي تحوي برامجها التعليمية "سموم تدس في الدسم للوطن"، وإرسالهم بدلًا من ذلك إلى مدارس أهلية تعلمهم الوطنية، بالإضافة إلى المعرفة العلمية والعملية والتقنية ليتخرج الطالب "رجل علم وعمل". هذا تحديدًا "ما تخشاه المدارس الأميرية... أو من كان تحت سلطة الأوصياء الأجانب الذين لا يكترثون بترقية تعليم أو تهذيب سلوك الشرقيين بل العكس تمامًا"[1].

في مقاطع أخرى يقتبس المخزومي بإسهاب أقوال جمال الدين في إظهار أن العرب المسلمين الأول أسسوا للعديد من الأفكار العلمية الحديثة، بما فيها نظرية النشوء والارتقاء. كذلك مارسوا ودعوا إلى كل ما هو مفيد في فكرة الاشتراكية الحديثة، مثل الكرم والاشتراك بالثروة، دون شرور التناحر والعداء الطبقي. كما يقتبس المخزومي بالتفصيل أقوال جمال الدين في مناهضة الحروب، مع أن ذلك يبدو متناقضًا إلى حد ما مع مناصرته السابقة لحروب

---

1 المخزومي، **خاطرات**، ص 116-126.

بين-أوربية أداةً مباشرة لتحرير المسلمين[1]. هذه أكثر المقاطع التباسًا في كتاب المخزومي - وأكثر انسجامًا مع اهتمامات القرن العشرين مما هو معروف عن أفكار الأفغاني.

من وجهة نظر شخصية، أكثر ما يثير الاهتمام هنا آراء الأفغاني حول الزواج والمرأة. يذكر المغربي أن السلطان أراد تزويج الأفغاني إحدى "سراري" البلاط، وخصص لهما فعلًا منزلًا وأثثه في إسطنبول، لكن الأفغاني رفض وقال لجلسائه مفسرًا: "الإنسان في هذا العالم يشبه مسافرًا عاريًا حافيًا يسير مفازة ذات تضاريس وأشواك وعواثير تحيط به من كل جانب وهو يجتهد في التخلص منها ثم النجاة بنفسه سالمًا. فما بالكم لو حملنا على ظهر هذا المسافر مسافرًا آخر أعياه السير أما يخشى عليه الهلاك؟ كذلك شأن المتزوج". ثم أضاف أنه "لو تزوج وقد بلغ هذا العمر (وكان عمره يومئذ ستًا وخمسين سنة) لاستغرب الناس منه ذلك"[2]. يورد المخزومي قصة أكثر تفصيلًا وإثارة للاهتمام، "ففي يوم أرسل السلطان من أعلم جمال الدين أنه سيرسل له جارية حسناء من قصر 'يلديز' ليتأهل بها فامتنع السيد عن ذلك وأبى"، على اعتبار أن القرآن أوضح حكمة الزواج وشرطه "إذ قيد من خاف ألا يعدل -بالمرأة الواحدة- وترك للمستدل ولمن يخشى أن لا يعدل، حتى مع الواحدة 'عدم الزواج'! وهذا ما يستنتجه العقل ما دام يحمله العاقل ويقول به الحق، والعدل". ثم أضاف الأفغاني هذا ما "دفعني أن أتقي عدم العدل، ببقائي عزبا من أن أتأهل وأكون ظالما". لكن "إذا أصر جلالة السلطان أو

---

1 المصدر نفسه، ص 143-149.

يشير المترجم (Hanna, *op. cit.*, pp. 24-32.) إلى أن كلام الأفغاني عن الاشتراكية يرد في "مقال"، ويقتبس قول المخزومي: "كتبت المقالات في عهد السلطان عبد الحميد الثاني بين عامي 1892 و1897". في الحقيقة لا يستخدم المخزومي كلمة "مقال" ، بل يوضح أنه يعيد تقديم "أحاديث" يقول إنه كتبها في تلك السنوات.

[بالنسبة إلى أقوال الأفغاني عن نظرية النشوء والارتقاء، يذكر المخزومي اقتباس جمال الدين قول أبي بكر بن بشرون في رسالته لأبي السمح: "فالتراب يستحيل نباتًا، والنبات حيوانًا، وإن أرفع مواليد النبات أدنى طبقات الحيوان، سلسلة تنتهي عند الإنسان؛ إذ هو آخر الاستحالات الثلاثة ونهايتها إلخ". (ص 146). يعود الأفغاني لاحقًا إلى الموضوع نفسه فيورد الاقتباس ذاته عن ابن بشرون و"الإنسان (الحيوان)"، كونه أرقى المخلوقات، لكنه يعيب هنا على شبلي شميل تناسيه قول دارون إن الخالق هو الذي "نفخ نسمة الحياة في الأحياء" (ص 156). (إضافة. م)].

2 المغربي، **الأفغاني**، ص 64-66.

أحب أن يكرهني على هذا الأمر، فلا أظن إلا أنه يحب أن يراني في عداد الخصيان! فيرتاح إذ ذاك من هذا الفضول في الإحسان -فأخبروه إذا هو أصر!" وعندما "لم يأخذ الوسيط -وهو من كبار الأغوات- من جمال الدين غير هذا الجواب، ذهب مستغربًا مدهوشًا من شكل الرد وصورة الرفض"[1]. قد يختلف علماء النفس في تفسير معنى هذه الاندفاعة الغاضبة من قبل الأفغاني، لكن لا شك أنها بدت غريبة جدًّا لمن سمعوها، ويستحيل أن يكون اخترعها معجب كالمخزومي.

يبدو من تاريخ حياة جمال الدين أن مؤثراته العاطفية ارتبطت كلية تقريبًا برسالته وبعلاقاته بالرجال، وإن لم تكن على الأرجح علاقات جسدية. فالسجلات لا تذكر سوى الألمانية "كاثي" صاحبة له، ويبدو أنها هي من بادرت بإقامة العلاقة بينهما. في الواقع، ثمة نمطان سائدان في علاقة جمال الدين بالرجال طوال حياته: أحدهما مع التلامذة والمريدين المخلصين الذين تجمعوا حوله والذين استمرت علاقته بهم طالما حافظوا على موقف التلمذة؛ والثاني مع الحكام الأقوياء الذين أمل الأفغاني بتوجيههم لكن سرعان ما ساءت ثم انقطعت العلاقات بهم. قال جمال الدين للشاه والسلطان على حد سواء إنه يتمنى أن يستخدماه "سيفًا قاطعًا"؛ لكن حالما انقلب على هذين الشخصيين الحاكمين صار ينظر إليهما على أنهما مضطهدان ظالمان يجب اتخاذ مواقف حادة وأعمال عدائية تجاههما. في الاقتباس الأخير أعلاه، يتبدى الزواج بوضوح إحدى الوسائل العديدة التي حاول السلطان استخدامها لإخصاء جمال الدين. ورغم أن التلويح بقطع عضوه الجنسي لم يكن جديًّا، فقد كان غريبًا بما فيه الكفاية لإدهاش مستمعي الأفغاني، ويشير على الأقل إلى مدى عمق مشاعر جمال الدين وارتياعه من المرأة وفكرة اتخاذ زوجة.

ولعل موقف جمال الدين الشخصي من علاقته بالنساء يفسر ما نقل عنه من تفضيله التقاليد الإسلامية على الأفكار الأوربية الحديثة تجاه وضع المرأة، مع أنه دعا مرة إلى تعليم النساء في مصر. يذكر المخزومي قول جمال الدين إن "بعض الناشئة في الشرق والمتفرنجين

---

1 المخزومي، خاطرات، ص 99-100.

منهم يقصدون بطلبهم -مساواة المرأة مع الرجل" تقليد الأوربيين بطريقة سخيفة. بالنسبة إلى جمال الدين، يختلف الرجل بتكوينه وخلقه وتركيبه عن المرأة، ويختلف من ثمّ موقعه وعمله في إعالة الأسرة وكسب قوت عياله، "فإذا شاركت المرأة الرجل في الصناعات (وهي لا تكون إلا خارج البيت) فمن يدير أو يدبر مملكة البيت، ومن يربي الطفل؟" قال جمال الدين أيضًا إنه لا يرى الفائدة "من هتك الحجاب"؛ لأن "الحجاب ستار إذا رفع طفرة وفجأة، إنما يظهر على الغالب من تحته شناعات الخلاعة والتبرج واستهوان الفجور وعدم المبالاة بالرقابة العامة". لكن لو "اقتصر الأمر على السفور" بحد ذاته "ولم يتخذ... مطية الفجور"، ولم يكن له "متممات لا تتم إلا في خارج البيت" فـ"الأمر لا يحتاج إلى أخذ ورد". حين أشار أحد الحضور إلى أن "الذين يطلبون مساواة الرجل بالمرأة ودخولها في معترك الحياة... إنما يحملهم عليه ما يقرءونه من سيرة نساء المسلمين في الصدر الأول وأن السيدة عائشة ركبت الجمل وشجعت الحرب وبرزت وخطبت وكذلك نساء الصحابة"، أجاب جمال الدين: "كل ذلك حالات استثنائية لا يصح أن تتخذ قاعدة تجري عليها النساء في كل حين". وعندما امتدح آخرون مكانة المرأة في الغرب وأنه "أتى على المرأة حين من الدهر كانت فيه مع الرجل في مستوى واحد" وأن "الرجل تدرج وارتقى... والمرأة وقفت جامدة خاملة، يعمل في تمادي جمودها وخمولها وعدم نهوضها الرجل... تارة بدعوى الدين وأخرى في عدم كفاءتها من حيث التكوين"، قال جمال الدين: "دخلتم في هذا الموضوع على السفسطة من باب واسع"، وبيّن أن ذلك "كان عصر 'شيوع المرأة'" حين "ما كان [الوالد] ليعرف أباه بل كان يرجع إلى أمه في... ذلك الشيوع القبيح". ثم سأل سامعيه "ما الذي منع المرأة أن تجري مع الرجل حيثما جرى؟ وتأخذ من التدرج والتطور والارتقاء، ما أخذ به الرجل وكلاهما في مستوى واحد وتكوين واحد؟" لقد "أرشدنا العقل أن الإنسان في تطوره إنما كان يترك ما يضره ويقبل ما ينفعه ويأخذ بالأنسب والأصلح... فهل يعقل اليوم أن يترك الإنسان الحديد ويرجع القهقرى إلى الصوان [العصر الحجري]... وتلك الأعصر... [ومنها] - شيوع النساء وعدم طهارة الزواج ولوث الزناء والسفاح وما يجره من ويلات العلل والأمراض الجسدية والروحية"؟ يستنكر الأفغاني سلب المرأة حق الأمومة

وتربية الطفل والرجل، الأمر الذي "يضر بالهيئة الاجتماعية ويقلبها رأسًا على عقب... [و] ينقض حكمة الوجود"؛ وعندما يصل المجتمع الإنساني إلى حد "يصير كل منهما طبيبًا، صيدليًّا، مهندسًا، فلاحًا، خياطًا، نجارًا، حاكمًا مبعوثًا، قائدًا... فمن أين نأتي بالأم المرأة مربية الرجال ومرضعة الفضيلة"، وهو عمل "أهم بكثير من صناعات الرجل مهما دقت وعظمت وجل نفعها؟". "مختصر القول"، يختتم الأفغاني، "إن قوة المرأة في ضعفها وفضل الرجل في قوته... وفي مذهبي أن تبادل النوعين بالمزيتين خروج عن حكمة الفطرة ومغالبة للطبيعة". يلاحظ المخزومي أن السيد جمال الدين كان دائمًا "هشًّا، بشًّا، طلقًا، يتدفق كالسيل في كل ما يلقيه من محاضرات، ويخوض فيه من المواضيع المختلفة، إلا في موضوع مساواة المرأة بالرجل، فقد رأيناه نكدًا، كارهًا للخوض فيه، عصبيًّا، نفورًا منه"[1]، بل لم يخض فيه أصلًا إلا بعد إلحاح أتباعه.

"مكانة المرأة" الموضوع الوحيد تقريبًا الذي ذُكر فيه أن جمال الدين وقف بحزم خلف الممارسات الراهنة في العالم الإسلامي، ورفض أن يفعل ما فعله في معظم المواضيع الأخرى -الاستشهاد بالأمثلة الإسلامية المبكرة أو حتى قبولها كي يدعو إلى تغيير تحديثي. ولعل ذلك يعكس مشاعره الشخصية تجاه المرأة في هذا النقاش، كما يشير تقرير المخزومي بنفوره غير المألوف وكرهه الخوض فيه.

يربط شكيب أرسلان رفض جمال الدين الزواج باحتقاره كل الأهواء المعهودة "كحب المال والبهرجة". ويذكر أن جمال الدين "يفطم نفسه عن الشهوات ولا يرى من اللذات إلا اللذة العقلية العالية". حاول السلطان إغراءه بالمال والمناصب والأوسمة والنساء والزواج فرفضها جميعًا، قائلًا: "قضيت حياتي مثل الطير على الغصن ولا أريد في آخر أيامي أن أتعلق بعائلة". سأله أحد الدمشقيين مرة لماذا لم يتزوج وينجب ذرية صالحة، فامتعض الأفغاني وقال لأرسلان بعد خروجه: "لم تدخل روح الفلسفة في هذه الأمة"، بمعنى أن "الفلسفة لا تبالي بالنسل والذرية". حسب أرسلان، كان جمال الدين "ينظر إلى المال نظره

---

1 المصدر نفسه، ص 101-108.

إلى التراب فلا يدّخره، ولا يعرف معنى تثميره، ولا يتناول منه إلا ما هو ضروري للحياة". "حاول السلطان أن يعطيه رتبة علمية كرتبة قاضي عسكر مثلًا، فأبى أن يقبل الرتبة، وأن يلبس كسوتها المزركشة بالقصب، وكذلك رفض قبول الوسام مهما كان عاليًا، فسألته عن ذلك فقال: أكون كالبغل يحمل على صدره الجلاجل؟"[1]. يذكر المخزومي على نحو مشابه ازدراء جمال الدين "للرتب والأوسمة والنياشين" التي منحها له السلطان، على النقيض من أبو الهدى تحديدًا، ويذكر حادثة قسم فيها جمال الدين مبلغًا كبيرًا من المال ["خمسمائة ذهب عثماني"] أعطاه له السلطان "ووزعه على أهل الفضل والأدب المعوزين"، ولم يبق منه إلا حاجته. كذلك يذكر المغربي وآخرون قصصًا مشابهة عن رفض الأفغاني المراتب والتشريفات، وتوزيعه المال على المحتاجين في إسطنبول[2].

يذكر المغربي في استفاضته بالحديث عن شخصية جمال الدين: "كنت أتخيل قبل اجتماعي بشيخنا الأفغاني وكثرة ما وصفوه لنا بالفلسفة والحكمة أنني سأراه عابس الوجه مهيب السمت شديد الإطراق". لكنه وجده "مشرق الوجه منبسط الأسارير"، و"فيما يتعلق... بالمطايبة وإرسال النكت فهو الروض لا تهدأ عن التغريد أطياره". يروي المغربي عنه عدة "نكات ذات نكهة شكوكية دينيًا"، ويسرد في هذا السياق مداعبته فتاة مشرب جميلة دفعها إلى البكاء ثم إلى الضحك[3]. قضى جمال الدين معظم وقته في إسطنبول، كما في مصر، يشرب

---

1 أرسلان، **الأفغاني**، ص 13.

[يثبت المغربي (ص 38-39) قصة أرسلان إذ يقول: "إن السلطان أنعم على السيد الأفغاني برتبة (قاضي عسكر) وأحضرت إليه شاراتها: جبة فضفاض ملونة. وزينة للصدر والرأس مذهبة. ولما أخبر السيد بالإرادة السلطانية وطلب منه أن يقوم إلى حيث يلبس هذه التشريفة أبى وقال للرسول: قل لمولاي السلطان إن جمال الدين يرى أن رتبة العلم أعلى الرتب. وبعضهم يروون أن جمال الدين أجاب بقوله "إنه لا يريد أن يكون كالبغل المزركش"(إضافة م.)]

2 المخزومي، **خاطرات**، ص 99-101؛ المغربي، **الأفغاني**، ص 38 -39؛ الجندي، **الشرق في فجر اليقظة**، القاهرة، 1966، ص 29-33؛

Mirza Riza's testimony in Browne, *Persian Revolution*, p. 84.

3 المغربي، **الأفغاني**، ص 41-42. ترد اثنتان من القصص الشكوكية الطريفة في:

Kedouri, *Afghani*, p. 15.

الشاي ويدخن السكائر وهو يحادث ويناقش تلامذته ومعارفه. ويبدو أنه كان راضيًا بتلك الحياة إلى حين بدأ السلطان يشكك فيه ويطلق خلفه جواسيسه يلاحقونه في كل خطوة، ما جعله يكرس قسمًا كبيرًا من جهده في محاولاته الفاشلة للهرب من أسر سجنه المذهّب. استطاع الأفغاني في كل المناسبات السابقة الهرب (أو أجبر عليه) عندما كانت علاقاته تسوء أو تنقطع مع أصحاب السلطة. لكن يبدو أن عجزه عن الهرب الآن دفعه جزئيًّا إلى حالة من المرارة والشكوى من غباء المسلمين ونكرانهم جميله، وجزئيًّا إلى عالم من الرؤى المضخمة لماضيه المجيد والمؤثر. تناوبت حالاته المزاجية المتناقضة بين المزاح وبين نقده المرير لإخوانه في الدين على غبائهم وأنانيتهم وجبنهم وفشلهم في الإصغاء لرسالته -وهو ما فعله في مقابلة صحفية عام 1896 مقتبسة أدناه (انظر الملحقين 2 و3) تدين المسلمين بقوة أكبر بكثير من رسائله السابقة.

تشير التقارير إلى أن جمال الدين كان جريئًا إلى درجة غير معهودة في التعامل مع السلطان دون اعتبار للرسميات و"التشريفات"، وهو ما فعله مرارًا مع غيره من الحكام. أكسبه هذا النوع من السلوك سمعة كبيرة في العالم الإسلامي كرجل صريح وشجاع في قول ما يفكر فيه. حين تتحدث المصادر الإسلامية عن صراحة خطاب جمال الدين وشجاعته غير المألوفتين فهي تشير أساسًا إلى هذا الابتعاد عن التزلف والجرأة في وجه التهديد المحتمل بإثارة غضب الحكام. يبدو أن اختلاف "مستويي الخطاب" الملحوظ عند الأفغاني اقتصر على التعامل مع النخب المتفلسفة والجمهور المتدين، ولم يشمل ما يريد الحكام وأصحاب السلطة سماعه. والواضح أن هذه الممارسة لم يرافقها التبجيل المتوقع في عموم العالم الإسلامي للحكام الأقوياء وأصحاب السلطة -لهذا يمكن للمصادر الإسلامية الحديث، بقدر معتبر من الإنصاف، عن أن جمال الدين كان صادقًا وصريحًا إلى حد غير معهود، في حين يجد تحليل من نوع آخر أنه كان يختار كلماته بعناية شديدة، بحيث تعني أشياء مختلفة لجمهوري العامة

والنخب في آن[1]. ولعل هذا السلوك الجريء في تعامله مع السلطان عبد الحميد ومستشاريه الدينيين المقربين، تمامًا مثلما فعل مع الشاه ومستشاريه سابقًا، أدّى دورًا في فقدان جمال الدين حظوته لديهم جميعًا. كما أصبح أنموذجًا يحتذيه أتباعه في التخلي عن عادة منافقة وتبجيل الحكام الأقوياء ورجال السلطة التي فرضتها الأعراف والتقاليد.

اغتيال ناصر الدين شاه

سجل شهود كثر رغبة جمال الدين القوية بالقضاء على ناصر الدين شاه منذ طرده من إيران عام 1891. كتب إي. ج. براون أن جمال الدين صرح في إنكلترا بأن رأس الشاه يجب أن يكون الأول بين عدة رؤوس فارسية لا بد أن تسقط لإعادة إحياء إيران. وذكر المغربي قول جمال الدين إنه طُلب منه حين كان في لندن، عبر الوزير الإيراني المفوض، الامتناع عن مهاجمة الشاه "لقاء كل ما يشاء ويتمنى". وحسب جمال الدين نفسه، أجاب: "لا أتمنى إلا أن تزهق روح الشاه ويشق بطنه ويوضع في القبور"[2]. وقال شكيب أرسلان إن جمال الدين أخبره أنه حين جاء إلى إسطنبول دعاه السلطان وطلب منه، بضغط من السفير الفارسي، الكف عن مهاجمة الشاه، "فقال لي هكذا بالحرف: 'فقلت للسلطان ما كنت ناويًا أن أترك شاه العجم حتى أنزله قبره، ولكن بعد أمر أمين المؤمنين بالكف عنه، فلا بد من طاعته'"[3]. ويُظهر طبيعةَ انشغاله بقتل الشاه على وجه الخصوص تقريرُ أحد أتباعه الفارسيين في إسطنبول، ميرزا حسن خان دانش أصفهاني، الذي كتب أنه جاء مرة لمقابلة جمال الدين فوجده "يزرع البهو من أقصاه إلى أقصاه، يروح ويغدو غاضبًا رافعًا

---

1 يجادل الفصل الذي كتبه أحمد أمين عن الأفغاني في كتاب **زعماء الإصلاح في العصر الحديث** (القاهرة: 1949) بأن صراحته الفظة تثبت أنه ما كان بمقدوره أن يكون مجدفًا كما يُتهم، وإلا لكان دعا صراحة إلى التجديف؛ وقدم لي عثمان أمين حجة مماثلة في القاهرة عام 1966. في الحقيقة، كان جمال الدين فظًّا ومباشرًا على نحو غير مألوف في فرض بعض آرائه السياسية على الأقوياء وأصحاب السلطة، لكنه استخدم أساليب مختلفة جدًا في نقاش آرائه الدينية والسياسية تبعًا للجمهور الذي كان يخاطبه.

2 المغربي، **الأفغاني**، ص 49.

3 أرسلان، **الأفغاني**، ص 8.

صوته كالمجانين وهو يقول: لا نجاة إلا في القتل، لا خلاص إلا في القتل، لا سلامة إلا في القتل...". كان جمال الدين "منشغلًا بنفسه" إلى حد أن لم ينتبه إطلاقًا لحضور الكاتب الذي قال "فاشتد عجبي لهذه الحالة الجنونية التي وجدته عليها... فلم أتقدم إليه بشيء، وعدت من حيث أتيت، وتركته وشأنه: وبعد انقضاء خمسة وعشرين يومًا أو شهر على ذلك وردت الأخبار من طهران باغتيال ناصر دين شاه بمسدس ميرزا رضا كرماني". يضيف أصفهاني أن جمال الدين لم يسامح الشاه وأمين السلطان قط على طريقة طرده، "وكانت عيناه أثناء كلامه عن ذلك الحادث تحمران وتدوران في محجريهما في حرارة وشدة وتتوهجان كسراج متقد"، وأنه كان مصممًا على الانتقام[1]. لعل ثمة أسبابًا نفسية لهذا التركيز الشديد على قتل ناصر الدين شاه الذي استمر سنوات عدة، ويمكن مقارنته بهوس جمال الدين في عدائه للبريطانيين. لو كان الأمر مسألة إساءة معاملة فحسب، لكان لانتقام جمال الدين أهداف واعدة أخرى، بما فيها السلطان والشيخ أبو الهدى، أكثر مضطهديه الحاليين في إسطنبول، لكن لم تعز إليه كلمات حولهما أو حول آخرين توازي غيظه الشديد من الشاه وغضبه عليه. ولعل هذا الغضب ارتبط برفض جمال الدين أسرته ووطنه الإيرانيين، ورؤيته نفسه مخلّصًا ومحييًا محتملًا لذلك الوطن أُحبطت مساعيه على أيدي رموز سلطة معادين.

تبقى الرواية الأكمل لاغتيال ناصر الدين شاه ومصدر إلهامه اعترافات ميرزا رضا كرماني، تلميذ جمال الدين المخلص وخادمه الذي زاره في إسطنبول قبل اغتيال الشاه. يشير مقطع مطول على وجه الخصوص، يجيب فيه ميرزا رضا عن أسئلة المحققين الإيرانيين، إلى هيامه الديني المطلق بجمال الدين، بالإضافة إلى الصورة المشوهة بعض الشيء التي أعطاها له جمال الدين عن وضعه في إسطنبول وعلاقته الحميمة بالسلطان:

> ... كل من يتمتع حتى بأقل قدر من الإدراك يعرف أن السيد يتميز تمامًا عن رجالات عصره. أمامه تنكشف حقائق كل الأمور، وأمامه تنحني بإكبار وإجلال رقاب كل العظماء من فلاسفة ومفكري أوربا والعالم. لا أحد من

---

1 ميرزا حسين خان دانش أصفهاني، في كتاب ميرزا لطف الله خان أسد أبادي، **جمال الدين أسد أبادي**، ص 134.

أحكم حكماء العصر جدير بأن يكون خادمه أو مريده... وكل من أوتي هذه العلامات والأمارات هو...[المهدي؟] ذاته[1]. لم تقدره الحكومة الفارسية حق قدره، ولم تستطع الاستفادة من مزايا وأفضال وجوده الجليل. فنفوه باحتقار وازدراء. انظروا كيف يقدّر سلطان تركيا الآن قيمته. عندما ذهب السيد من إيران إلى لندن أبرق له السلطان مرات عدة، قائلًا: "إنه لمن المؤسف أن يبتعد حضورك الميمون عن دار الإسلام، وألا ينتفع به المسلمون. تعال إلى حاضرة الإسلام، دع الأذان الإسلامي يصدح في أذنيك، ولنعش معا". لم يوافق السيد في البداية، لكن الأمير ملكم خان وآخرين قالوا له مطولًا: "حين يلح عليك ملك كهذا إلى هذا الحد يتحتم عليك بالتأكيد الذهاب". وهكذا جاء السيد إلى القسطنطينية، فأعطاه السلطان قصرًا منيفًا، وأجرى له مئتي جنيه راتبًا شهريًّا لنفقاته، وأرسل له غداءه وعشاءه من المطبخ السلطاني، ووضع تحت تصرفه الدائم ورهن أمره الخيول والعربات السلطانية. وفي ذلك اليوم الذي دعاه السلطان إلى قصر يلديز، وقبّل وجهه، وجلسا يتناقشان معًا على متن اليخت البخاري الذي يمخر عباب بحيرة حديقته السنية، تعهد السيد أن يوحد البلاد الإسلامية سريعًا، ويجتذبها جميعًا إلى دولة الخلافة، ويجعل السلطان أمير المؤمنين لكل المسلمين. وهكذا كان أن راسل السيد كل علماء الشيعة المقدسين في كربلاء والنجف وأرجاء بلاد فارس كافة، وأقنعهم بالوعود والآمال والبراهين المنطقية بأنه فقط لو توحدت الأمم المحمدية، لما استطاعت أمم الأرض مجتمعة أن تغالبها وتسود عليها... في هذه المرحلة اندلعت... أحداث سامراء. ظن سلطان تركيا أن شاه إيران أثار هذه المشكلة تحديدًا لبث الفوضى والاضطراب في الأقاليم العثمانية، فأجرى مشاورات ونقاشات حول الموضوع مع السيد. قال له [جمال الدين]: "إن ناصر الدين شاه، بسبب طول عمره وأمد عهده، اكتسب قوة ومكانة بحيث إنه، لو أصر، فلن يتحرك علماء الشيعة المقدسين وشعب بلاد فارس لدعم أفكارنا

---

1 Browne, *The Persian Revolution*, p. 82n:

كتب براون الملاحظة التالية: "الحذف في الأصل. قد تكون كلمة 'المهدي' هي المقصودة. والإشارة إلى 'العلامات والأمارات' تجعلها مؤكدة تقريبًا".

أو تحقيق أهدافنا. لذلك علينا التفكير بخطة للتعامل معه شخصيًا". فقال السلطان للسيد: 'افعل ما بوسعك بخصوصه، ولا تبال بأي شيء'[1].

عندما سئل كيف عرف ما قيل في اجتماعات لم يحضرها بين السلطان وجمال الدين، أجاب ميرزا رضا أن لا أحد أقرب منه إلى السيد الذي لا يخفي عنه شيئًا. الواضح أن إفادة ميرزا رضا تنسجم مع ادعاءات الأفغاني حول نفوذه مع أصحاب السلطة والشأن؛ في حين تتناقض روايته كلية مع شخصية السلطان وسلوكه. شرح ميرزا رضا في مرحلة لاحقة من التحقيق أن السلطان بدأ يشكك بالسيد نتيجة تدخل "المنافقين الدهاة المحيطين به والمسيطرين عليه، مثل أبو الهدى وغيره" ممن نجحوا في إثارة ريبة السلطان بعد اجتماع جمال الدين مع خديوي مصر. يتابع ميرزا مقتبسًا قول جمال الدين "إنه لمن المؤسف أن هذا الرجل (يعني السلطان) مجنون، وإلا كنت ضمنت له ولاء كل الأمم الإسلامية؛ لكن لأن اسمه عظيم في عقول العامة، يجب أن يتم هذا الأمر باسمه"[2].

ذكر ميرزا رضا بخصوص بتاريخه الشخصي أنه بعد طرد جمال الدين من إيران خدعه أحد أبناء الشاه، نائب السلطنة، لكتابة رسالة إلى الشاه تشتكي من بيع إيران إلى الأوربيين، ثم استخدم تلك الرسالة لاعتقاله. فشل ميرزا رضا خلال التحقيق في محاولة الانتحار بمقص حصل عليه، وسجن بعد ذلك أربع سنوات ونصف، عومل فيها على نحو سيئ، وتركته زوجته وأخذت معها أطفاله. حين أطلق سراحه أخيرًا ذهب إلى إسطنبول لرؤية جمال الدين (وكان ميرزا رضا خادم جمال الدين ومريده المقرب خلال زيارته إيران). اقتبس ميرزا رضا قول جمال الدين حين سمع بمصائبه: "لكم كنت رعديدًا! لماذا لم تقتل [أحد معذبيك]؟"[3].

---

1 الترجمة في المصدر نفسه، ص 82-83.

2 *Ibid.*, p. 84.

3 *Ibid.*, p. 89.

حين سأله المحققون عن جمال الدين، كرر ميرزا رضا قصة قول السلطان له أن يفعل ما يشاء بالشاه، ثم قال:

> وهكذا، عندما وصفت للسيد مصائبي ومعاناتي وسجني وتعذيبي، قال لي: "لكم كنت رعديدًا، ولكم كان عظيمًا حبك للحياة! كان عليك أن تقتل الطاغية. لماذا لم تقتله؟" وعلى اعتبار أنه لم يكن هناك طاغية سوى الشاه ونائب السلطنة، ورغم أنني كنت أفكر في الأخير أيضًا، قررت ذلك اليوم أن يكون الشاه. قلت لنفسي: "لا بد من قطع شجرة الطغيان من جذورها، وعندها ستذبل فروعها وأوراقها وتتساقط في المسار الطبيعي للأشياء"[1].

اجتمع ميرزا رضا بجمال الدين في إسطنبول عام 1895، وشهد بأنه غادرها في يناير 1896، وذهب إلى مزار شاه عبد العظيم خارج طهران في مارس 1896، وقتل الشاه بمسدسه في 1 مايو 1896، خلال زيارة الشاه للمقام استعدادًا للاحتفال بالذكرى الخمسين لاعتلائه العرش. عزا ميرزا رضا دوافعه في اغتيال الشاه إلى رغبته في خدمة الحرية الإيرانية والانتقام لمعاناته الخاصة. لكن نظرًا إلى أنه لم يستهدف معذبه ذاته، نائب السلطنة، بل الشاه نفسه، فيعقل أن تكون الفكرة واختيار الهدف من صنع جمال الدين، وتشير إفادته في الواقع إلى ذلك. بخصوص الشاه، عدّد ميرزا رضا حالات كثيرة مثالًا عن سلوكه القمعي، وأعطى الأهمية الأكبر لسوء معاملته جمال الدين:

> اجتاح سيل ظلمه [الشاه] كل رعيته لسنوات. ما الذي فعله السيد جمال الدين، ذلك الرجل القدوس وسليل الرسول الحق، ليجر بمثل تلك المهانة من مزار شاه عبد العظيم؟ مزقوا ثيابه الداخلية، وعاملوه بكل احتقار، لكن ما الذي قاله غير الحقيقة؟... هل يقبل الله بمثل هذه الأفعال؟ أليسوا

---

1 *Ibid.*, p. 92.

الاستكبار بعينه؟ أليسوا الظلم؟ لو كان هناك عين تبصر لما خفي عليها إدراك أن الشاه قتل في المكان نفسه الذي جروا فيه السيد وأهانوه[1].

عندما سئل من تورط أيضًا في الاغتيال، أجاب ميرزا رضا، من جهة:

تعرفون أنه عندما جاء السيد جمال الدين إلى هذه المدينة، أتى كل الناس من كل الطبقات... لملاقاته وخدمته، وكيف استمعوا إلى خطاباته. ولأن كل ما قاله قاله في سبيل الله والخير العام، استفاد منه الجميع وافتتن الجميع بكلامه. وهكذا زرع بذور تلك الأفكار السامية في الأرض البور لأفئدة الناس، فنهضوا وثابوا إلى رشدهم. كل الناس اليوم يحملون الأفكار التي أحملُها؛ لكني أقسم بالله العظيم جل جلاله، خالق السيد جمال الدين والبشرية جمعاء، أن لا أحد، سواي والسيد، كان على علم بفكرتي أو بنيتي قتل الشاه. والسيد في القسطنطينية: اعملوا معه ما بوسعكم إن كان بوسعكم عمل شيء[2].

من جهة أخرى، قال ميرزا رضا إن جمال الدين اقترح عليه أن يقتل نائب السلطنة[3]، لكن من غير المعقول أن يكون الأفغاني أعطاه الأولوية على قتل الشاه.

أثار اغتيال الشاه ضجة كبرى في إيران وكان علامة، مثلما كانت حركة التبغ علامة أخرى، على أن قوى الاستكبار لم تكن منيعة لا تقهر، ولهذا ربما ساعد في قيادة إيران نحو الثورة الدستورية لأعوام 1905-1911. تجنب أمين السلطان الاضطرابات المباشرة وقت اغتيال الشاه بحيلته الماكرة الإعلان عن أن الشاه جرح فقط؛ وبسنده الشاه الميت ووضعه في عربة لرحلة العودة إلى طهران؛ وبالتظاهر في الانهماك بالحديث معه أثناء الرحلة. بعد وصوله إلى العاصمة، أمر أمين السلطان فوج القوزاق الإيرانيين بقيادة ضباط روس حماية المنطقة

1 *Ibid.*, p. 71.

2 *Ibid.*, p. 73.

3 *Ibid.*, p. 75.

لمنع حدوث اضطرابات، وأعدم ميرزا رضا في أغسطس 1896. ذكر كوسوغوفسكي، آمر فوج القوزاق الإيرانيين الروسي، أن ميرزا رضا بقي هادئًا حتى النهاية، وعلى ما يبدو راسخًا في إيمانه بأنه ينتمي إلى فئة كثيرة العدد ستبلغ يومًا "هدفها السامي النبيل". قال ميرزا رضا إنه سعيد جدًّا بحرق قلب الشاه في البقعة ذاتها التي حرق فيها الشاه قلب سيده الجليل جمال الدين. كما يذكر كوسوغوفسكي قناعة ميرزا رضا بأنه أقدم على فعل جدير بالثناء، ورفضه توريط أيٍ كان وبأي شكل من الأشكال في عملية القتل، باستثناء نفسه وجمال الدين[1].

حسب شقيق الشيخ أحمد روحي الذي كان في إسطنبول آنذاك، رفض جمال الدين إنزال ميرزا رضا في بيته عندما جاء إلى إسطنبول، بل أعطاه المال وأرسله كونه مريضًا إلى مشفى، حيث بقي أربعين يومًا حتى تحسنت حاله[2]. ويذكر تقرير شفهي من خادم جمال الدين المسيحي في إسطنبول، جرجي كوتشي، أن جمال الدين قال لميرزا رضا على اعتبار أنه مريض ولن يعيش طويلًا فلن يخسر شيئًا بقيامه بالعمل العظيم بقتل الشاه[3].

بعد اغتيال الشاه بفترة قصيرة جدًّا، شاع خبر احتمال تورط جمال الدين، وظهرت سلسلة مقالات في الصحف الأوربية في شهري مايو وأغسطس 1896 تتحدث عنه بسبب علاقته

1 V. A. Kosogovskii, *Iz tegeranskogo dnevnika polkovnika V.A . Kosogovskogo* (Moscow, 1960), pp. 39–40, 61.

2 Afzal al- Mulk Kirmani, introduction to *Hasht bihisht*, p. ya.

3 مقابلة مع رياض رستم، القاهرة، سبتمبر 1966.

R. Rustam interview, Cairo, Sept., 1966.

عرف رستم خادم الأفغاني في إسطنبول، جرجي كوتشي، الذي ألف كتابًا حول تجاربه يبدو أنه غير متوفر. لم أر الكتاب لكنني تحدثت مع أشخاص في مصر رأوه، من بينهم عثمان أمين الذي أدرجه تحت عنوان

Georges Cotchy, *Djamal Eddin al-Afghani et les mysteres de sa Majeste Imperiale Abdul-Hameed II* (Cairo, n.d.)

في قائمة مراجع كتابه المعنون:

Muhammad ʿAbduh: Essai sur ses idees philosophiq ues et religieuses (Cairo, 1944).

قال لي أمين في سبتمبر 1966 إن السلطات العثمانية قد تكون صادرت الكتاب بعد نشره ولم تنج إلا نسخ قليلة منه.

بالاغتيال. كانت تلك الدعاية المهمة الوحيدة التي حظي بها جمال الدين في الخارج منذ مجيئه إلى إسطنبول. استطاع صحفي ألماني جريء إجراء مقابلة مع جمال الدين نشرتها صحيفة ألمانية في ميونخ في شهر يونيو، وتعطي لمحة أخرى عن شطحات خيال الأفغاني في تلك الفترة. يبدأ المراسل بسرد سيرة حياة جمال الدين وأصله، ويشدد على مآثره العسكرية في أفغانستان، بدءًا من سن الثالثة عشرة، ويذكر صداقته مع الأمير ظل السلطان (الذي ظن البعض أنه سيخلف الشاه الراحل). تتابع السيرة القول إن الشاه الراحل أراد تعيين جمال الدين وزيرًا للحربية ورئيسًا للوزراء عندما كان في إيران، لكن الشاه صار يحسده ويغار من نفوذه وتأثيره. في زيارته الثانية إلى إيران، صار رئيس الوزراء أيضًا يعدّه منافسًا، وأقنع الشاه برفض مدونة قوانينه المقترحة (لا تؤكد الوثائق المتوفرة أيًّا من هذا). أما بخصوص زعم الحكومة الإيرانية بأن جمال الدين مواطن إيراني ويجب تسليمه لها، ادعى جمال الدين أن طرده السابق يثبت أن الشاه لم يعتبره إيرانيًّا؛ لأنه لو فعل لكان عليه اعتقاله وليس طرده. يتابع المراسل بأن جمال الدين استجاب لدعوات ملحة وكريمة من السلطان عندما كان في لندن، لكنه اشترط أن يستطيع العودة إلى الغرب بعد مقابلة السلطان. وضعه الآن مرتبك، تتقاذفه حظوة السلطان عبد الحميد من جهة ومن الجهة المقابلة المكائد العدائية من أعضاء بلاطه. ورغم أنه طلب من السلطان الإذن بالمغادرة مرارًا، يجري الآن التحفظ عليه في منزل في محيط القصر "في نوع من الأسر الباذخ" (كلمات المراسل). يصف الصحفي مقر إقامة الأفغاني بأنه بسيط إلى حد مدهش، ويقول إنه يقضي معظم أوقاته في "صالون فسيح بأثاث أوربي". حين وصل المراسل كان جمال الدين بصحبة مجموعة مسلمين من جنسيات مختلفة. لم يتحدث جمال الدين الفرنسية، اللغة التي تحاورا فيها، بطلاقة، لكن إشاراته التصويرية المعبرة مكنته من فهم المعنى الذي يرمي إليه. يعطي مظهره الخارجي الانطباع بأنه شخص استثنائي، برأس ضخم، وملامح دقيقة، وعينين سوداوين حادتين تخترقان سامعه، وتعكسان إشعاع أفكاره، وهذه كلها تجذب الزائر إليه وتدفعه للوقوف في صفه. إجاباته تشعر المرء بأنه رجل اعتاد التعبير عن نفسه بتهور وجرأة، وكثيرًا ما تدفعه حرارة حديثه الملتهب إلى القيام عن كرسيه. يقتبس الكاتب أقوال جمال الدين على النحو التالي:

سمعتَ أنهم ينوون طردي من هنا وتسليمي إلى إيران، بتهمة المشاركة في التخطيط لاغتيال الشاه. لكن هذا تدبير السفير الفارسي، وهو ذاته أداة بيد أناس وضيعي العقلية، ليس فيهم ذرة عدالة وإنسانية، ينفذ أوامرهم دون وعي منه بوضاعة وخبث ما يفعله. أنا مجرد رسول فكر وحقيقة، ولا أمس إنسانًا بسوء. ناضلت، وما زلت أناضل، في سبيل حركة الإصلاح في هذا الشرق الفاسد، حيث أريد أن استبدال القانون بالعسف، والاستبداد بالعدالة، والتعصب بالتسامح. لا أنتمي كما يدعون إلى الطائفة البابية، مع أني لا أدينهم كلية، فهم متصوفة ذوو أوهام. صرحت مرارًا وعلانية عن آرائي وتعاليمي، وكان لي آلاف الأنصار المتحمسين الذين يتعرضون للاضطهاد، ويسجنون، ويكبلون بالسلاسل. العالم الشرقي برمته فاسد ونتن كلية، وغير قادر على سماع الحقيقة واتباعها بحيث أتمنى لو أن طوفانًا أو زلزالًا يدمره ويقبره. [!]

يتهمونني بالضلوع في مؤامرة على حياة الشاه، مع أنه كان بالتأكيد عملًا جيدًا قتل ذلك الطاغية المتعطش للدماء، ذلك النيرون القابع على العرش الفارسي، الذي أهلك أكثر من 5000 إنسان في عهده، [و] الذي كان حين يخرج يسبقه الجلادون بأرديتهم الحمراء، السيوف أو الفؤوس بأيديهم، والذي عرف مع ذلك كيف يذر الرمال في عيون أوربا المتحضرة كي لا ترى وتعرف أفعاله. كان قتله عملًا رائعًا، إذن؛ فقد يكون عبرة ونذيرًا للآخرين. هذه المرة الأولى التي يلاقي فيها شاه حتفه، ليس في ثورة داخل القصر، بل على يدي رجل عادي أنال الطاغية جزاءه العادل على ما اقترفه من أعمال. لكن بالنسبة لي شخصيًا، أنا لا دور لي في هذا العمل، ولا أعرف حتى ما إذا كانت هناك مؤامرة من عدة أشخاص لهذا الغرض. إذا كان هناك فعلًا مثل هذه المؤامرة فلم يجر التخطيط لها في منزلي بحال من الأحوال؛ لأن منزلي مفتوح للجميع وأنا لا أعمل شيئًا في الخفاء. أكدوا أن قاتل الشاه يتماهى مع شخص اسمه ميرزا رضا كان ضيفي في الشتاء الماضي. ممكن، لكنني لا أعرف شيئًا عن ذلك. إذا كان صحيحًا، فأنا لا أفهم كيف استطاع هذا الرجل ارتكاب مثل ذلك الفعل؛ لأنه بعد أن غادر المشفى الفرنسي في القسطنطينية

حيث أنزلته، كان بالكاد قادرًا على الحركة، فبؤس أربع سنوات سجن في إيران، كُبّل خلالها بسلاسل تزن مئة رطل حول عنقه وقدميه، تركه مشلولًا تقريبًا. يداه الراعشتان بالكاد استطاعتا حمل فنجان شاي، وطوال عمره لم يحمل حتى الآن سلاحًا. لا يهمني ما تقوله بقية الناس عني. لست متعلقًا بالحياة، وأعي تمامًا تفاهتها. قلبي لا تستهويه الأوسمة والنياشين التي يحبها الناس، ولو عرضت عليّ الملايين لقاء قبول وسام لرفضت. لا أرغب إلا في الحقيقة، وهدفي الوحيد نشر نورها، وتحقيق الإصلاح، وتعميم التسامح[1].

يضيف المراسل أن جمال الدين تابع الحديث بإسهاب وبفصاحة استثنائية عن موضوعه الأخير، مثل واعظ تواق لأن يترك أقدس قناعاته مطبوعة بعمق داخل مستمعيه. حين سأله الصحفي إن كان له أن ينشر المقابلة، قال جمال الدين إنه يرغب بذلك لأن أوربا ستتفهمه، وتقدر الحقيقة التي يحاول نشرها عن الشرق حق قدرها. ويختتم المراسل بأن محتوى حديثهما أقنعه بأن جمال الدين من أكثر الناس جاذبية وإثارة للاهتمام، نبي ومحارب في آن، يستلهم أفكارًا إنسانية نبيلة، ويمتلك قدرًا مذهلًا من المعارف والعلوم. ولا بد للمرء أن يتساءل عما إذا كان سجن السلطان الرائع يهدف إلى تحييد الأثر العظيم لهذا الرجل في العالم الإسلامي[2].

ظهرت في صحيفة **لوتام** الباريسية في 14 يونيو 1896 نسخة مختلفة قليلًا ربما من المقابلة ذاتها، كون معظم محتوياتها متماثلة. لكن هنا ثمة مزيد من التفاصيل الخيالية عن سيرة حياة جمال الدين كما يتضح في الآتي:

---

1 Robert Fedemann , "Scheik Dejmaleddin el Afghan: Ein Lebensbild aus dem Orient," *Beilage zur Allgemeinen Zeitung* (Munich), June 24 , 1896, no. 144 , pp. 1–4.
يقول الكاتب إنه يقتبس مقاطع من كلام جمال الدين يضعها بين علامات تنصيص. تتشابه معظم محتويات مقابلة صحيفة **لوتام** (أدناه) مع هذه المقابلة إلى حد أنها بالتأكيد تقريبًا قائمة عليها، مع تغيير صياغة بعض المقولات المقتبسة.

2 *Ibid*., p. 4.

اجتمع جمال الدين خلال رحلة كان يقوم بها حول أوربا بالصدفة مع صديقه وسيده الأسبق ناصر الدين [شاه]، الذي كان عائدًا التوه من "المعرض العالمي". "ما الذي تفعله هنا بين الكفرة"، قال الشاه للعلامة. "تعال معي [إلى إيران]، فأنا أحمل معي من فرنسا النية بمنح شعبي قوانين جامعة؛ وسوف تساعدني في كتابتها". وهكذا عاد جمال الدين مع حاشية مليكه إلى باريس. لكن في حين حافظ جمال الدين على فكرته ونشرها في طهران، تخلى الشاه عنها تحت تأثير رجال دين رجعيين. وهكذا تشكل في إيران حزب دستوري لربما كان ناصر الدين شاه يتمنى أن يكون رئيسه، وضم بالإضافة إلى جماهير العامة العديد من الأميرات والأمراء من أصحاب الدم الملكي. قال أحدهم لجمال الدين: "يا شيخ، أعطنا قوانين، فأنا أحب خيولي كثيرًا ولا وسيلة لدي لمنع المشرف على اسطبلي من سرقتها مني".

بعد استعراض الخدمات الجليلة التي قدمها جمال الدين لبرنامج السلطان الديني، يقتبس الكاتب إنكار جمال الدين تهمة التواطؤ باغتيال الشاه:

"أنت في منزلي الآن. هل واجهت صعوبة في الدخول؟ لا؛ فهو مفتوح للجميع، دون أي أسرار. وهنا تحديدًا يريدون أن يجدوا مؤامرات سوداء حيكت على حياة الشاه. ذاك يضحكني". وفعلًا ضحك بصوت عال.

"أترى هؤلاء الرجال، أصدقائي"، وأشار إليهم واحدًا واحدًا وقدمهم بصيغ كثيرة. "ولا واحد منهم فارسي. الفرس لا يأتون هنا. ما هي علاقاتي بالشخص الذي نفذ الاغتيال؟ صحيح أنني أعرف شخصًا اسمه ميرزا رضا، لكن ميرزا رضا لقب شائع جدًّا -نسبة إلى الإمام الرضا ويلقب به الآلاف في بلاد فارس وكل بلدان الإسلام.

هل هذا الميرزا رضا هو حقًّا الرجل المذنب؟... كيف يمكن لتاجر مسالم سابق أن يعرف كيف يستعمل مسدسًا، وكيف يمكن لطريد... لا يستطيع استخدام إحدى رجليه أن يمشي ربع كيلومتر داخل الأراضي الفارسية دون

أن يعرف ويعتقل؟ وهل كنت على درجة من الغباء لأرسل كائنًا في حالة بلاهة تامة إلى هناك وأكلفه بتنفيذ مثل تلك الأغراض؟

أكرر لكم أن قاتل الشاه، ما لم تكن معجزة قد حدثت، ليس ميرزا رضا الذي يتحدثون عنه.

لا تظنوا أني رجل مذنب خائف يدافع عن نفسه. أنا لا أخاف أي شيء، فقد كرهت الحياة لأكثر من ثلاثين سنة، والأمر سيان عندي إن عشت أو مت. لو قضيتم ساعة معي لعرفتم فكري ولكرهتم أنتم أيضًا الحياة مثلي"[1].

يبدو أن جمال الدين لم يعترف قط بالمشاركة في اغتيال الشاه. ولو كان فعل لعزز موقف الحكومة الإيرانية في المطالبة بتسليمه أو عقابه، ولعله لم يكن غير مكترث بالحياة كما ادعى.

من الواضح أن المطالب الإيرانية بتسليم جمال الدين بدأت فورًا تقريبًا بعد الاغتيال في 1 مايو. ففي 4 مايو أبرق السير فيليب كري من إسطنبول:

يخبرني السفير الفارسي أن ثمة أسبابًا للاعتقاد بأن الشخص الذي اغتال الشاه كان رسول الشيخ جلال [كذا] الدين، وهو متلهف لاعتقال الأخير وإرساله إلى إيران. صرحت الحكومة العثمانية حال تلقيها طلب تسليمه أن الشيخ يدعي الحماية البريطانية لكونه مواطنًا أفغانيًّا.

يؤكد السفير الفارسي أنه أحد الرعايا الفرس، ويرجوني ألا أضع أي عراقيل في طريق اعتقاله. ما السبيل الذي تودني اتباعه، سيادة اللورد؟

---

1 *Le Temps* (Paris) June 14, 1896.

بعد الحصول على رأي وزارة الهند بأن الأفغاني فارسي الأصل، أجاب اللورد سولزبري: "حسب آخر المعلومات لدى وزارة الهند، جنسية جمال الدين فارسية، ومسألة تسليمه بالتالي لا تعنينا"[1].

بذلت الحكومة الإيرانية منذ بداية مايو 1896، وعلى امتداد أشهر بعد ذلك، جهودًا حثيثة لدفع الحكومة العثمانية إلى السماح بتسليم جمال الدين على اعتبار أنه مواطن إيراني وضالع في عملية اغتيال الشاه. كشف خان مالك ساساني كثيرًا من المراسلات الرسمية حول الموضوع، وتشير بمجملها إلى أن السلطان أعطى الإيرانيين أحيانًا أسبابًا للأمل بأن محاولاتهم لتسليمه سوف تنجح في النهاية. تشير المراسلات أيضًا إلى أن السلطان تأثر على نحو متعاقب بأشخاص يؤيدون جمال الدين ويريدون رفض طلب تسليمه، وبإعدائه الذين يريدون الموافقة عليه.

أجاب السفير الإيراني في إسطنبول يوم 10 مايو على رسالة من أمين السلطان تقول إنه استجابة لبرقيته المشفرة، تحدث مع سفير إنكلترا الذي يتوقع أوامر برفض لندن منح جمال الدين حماية بريطانية. تابع السفير الإيراني جهوده مع السلطان حول الموضوع، وكتب في الرسالة التالية عن إصراره بأن الاتفاقية الإيرانية-العثمانية تقتضي تسليم المجرم في مثل تلك الحالة تحديدًا. ثم كتب السفير إلى عزت بيك الذي كان يمارس تأثيرًا كبيرًا على السلطان ويحمي جمال الدين. وكتب بعد ذلك إلى وزارة الخارجية الإيرانية في 3 يوليو 1896 بأن السلطان طلب منه كتابة الأدلة على ضلوع جمال الدين في اغتيال الشاه، فاحتج السفير على ذلك بأن مثل تلك الممارسة لم تكن قط جزءًا من الأعراف المتبعة في قضايا تسليم المجرمين. وعده رئيس الوزراء العثماني لاحقًا بأن جمال الدين سوف يُسلّم إلى السلطات الإيرانية، لكن لا مناص من ثمانية أيام تأخير. مع ذلك، كتب السفير في الرسالة التالية أن رئيس الوزراء يقول الآن إن هناك نحو ألف مجرم عثماني يعيشون في إيران وينبغي تسليمهم مقابل جمال الدين. تتضمن هذه الرسالة ملاحظة هامشية كتبها الشاه الجديد مظفر الدين إلى أمين

1 **الخارجية**، 60/ 594، كري إلى سولزبري، رقم 143، 4 مايو 1896؛ سولزبري إلى كري، رقم 74، 6 مايو 1896.

السلطان تقول إنه يجب عليه التأكيد للسفير العثماني في إيران أنه ما لم يتم إنجاز عملية التسليم فسوف يكون من المستحيل إقامة علاقات صداقة بين الدولتين العثمانية والإيرانية. الرسالة التالية من السفير الإيراني متفائلة حول التسليم مجددًا، لكن الرسالة التي تلتها تصف بوضوح المزيد من تردد العثمانيين ومماطلتهم، رغم ادعائهم بأن أمر التسليم سوف ينفذ. طالب السفير بكلمة حاسمة من السلطان، ووجد الوزراء العثمانيين مجتمعين مجددًا لبحث الموضوع. تكشف الرسائل اللاحقة أن تردد الحكومة العثمانية يرجع جزئيًّا إلى تدخل صديق جمال الدين القديم منيف باشا، وهو الآن في مهمة خاصة في طهران. وتذكر رسالة السفير الإيراني التالية يوم 21 أغسطس 1896 بالتفصيل أنه

> وصلت رسالتان من منيف باشا تؤخران قضية الشيخ جمال. تزعم الأولى أن التحقيق مع القاتل لم يقدم أي إثبات على ضلوع جمال الدين في قتل الشاه. لكنني منذ البداية لم أدخل في مسألة ما إذا كان تآمر في القتل أم لا، بل طلبت بالأحرى تسليمه لأن الاتفاقيات المعمول بها تلزم بذلك، دون الموافقة على تقديم أي إثبات أو دليل.
>
> تؤكد البرقية الثانية أن جلالته [الشاه] نفسه لا يعلق أهمية كبيرة على هذا الأمر. بالتالي هم يدعون الآن أنني الشخص الوحيد الذي يلاحق الشيخ جمال، وهذا أسوأ الأمور[1].

تتابع الرسالة وتطلب تأجيل الموعد المحدد لإعدام قاتل الشاه، إن لم يكن فات الأوان، لأن كاتبها أخبر العثمانيين بأن جمال الدين مطلوب في طهران حالًا لمواجهة القاتل. اقترح السفير الإيراني أيضًا اتخاذ إجراءات حاسمة، بما فيها تمركز قوات على الحدود، وتكرار الشكاوى، بالإضافة إلى إساءة معاملة أعضاء السفارة العثمانية في طهران.

---

1 يقتبس ساساني من محفوظات وزارة الخارجية الإيرانية، وترد المراسلات الأسبق في الصفحات 210-217.

Sasani, *op. cit.*, p. 218.

يبدو أن أمين السلطان استجاب لعمل أكثر حزمًا في هذه المرحلة، إذ كتب له السفير الإيراني خريف عام 1896:

> بعد استلام برقيتك، أجريت نقاشًا حادًّا مع رئيس الوزراء ووزير الخارجية على النحو التالي: أؤكد لكم، بشكل غير رسمي، أنه في حال رفضتم تسليم جمال فإن الحكومة الإيرانية سوف تضطر إلى قطع العلاقات الدبلوماسية. وبما أنكم في هذه الحالة انتهكتم معاهدة، فحسب أي اتفاقية يمكن لنا أن نعمل مستقبلًا؟
>
> قال رئيس الوزراء إنه لم يثبت أن جمال الدين مواطن إيراني. لكني كنت كتبت إلى بطرسبورغ وأرسل لي أرفع الدولة توثيقات مؤكدة تثبت أن جمال الدين زار بطرسبورغ بجواز سفر إيراني، وأحضرته وقدمته له فلزم الصمت. لكنه قال بعد ذلك إن التورط في اغتيال الشاه يبقى غير مثبت[1].

الرسالتان الأكثر إثارة للاهتمام برقيتان مشفرتان أرسلهما السفير الإيراني في إسطنبول إلى أمين السلطان صيف عام 1896. تقول الأولى المؤرخة في محرم 1314/ يونيو-يوليو 1896: "هل أنا مخول سلطة تحريض الإيرانيين على اغتيال الشيخ جمال"؟ كتب مظفر الدين شاه بخط يده على هامش هذه البرقية: "هذا يبدو لي خطأ". وتقول الثانية المؤرخة في ربيع الأول 1314/ أغسطس 1896: "إلى سعادة رئيس الوزراء: وافق السلطان على تسليم جمال الدين لنا. يتمنى إرساله إلى إيران تحت المراقبة، وسجنه، وتفريق الناس المحيطين به. يرجى الرد على هذه البرقية بأسرع ما يمكن"[2].

يبدو أن القضية توقفت هنا، إذ ليس هناك مراسلات لاحقة مسجلة حتى ديسمبر 1896، حين أعلنت رسالة نناقشها أدناه أن جمال الدين مريض جدًّا.

---

1 *Ibid.*, p. 219.

2 *Ibid.*, pp. 217-219.

يمكن للمرء أن يتكهن بأن جمال الدين نجا من الإعدام ليس فقط لتدخل أصدقاء، بل أيضًا بسبب خشية السلطان من إفشاء أسرار بلاطه، ومعرفة الحكومة الإيرانية بدعايته إلى الجامعة الإسلامية بين الشيعة. يبدو أيضًا أن مزاعم الحكومة العثمانية بأن جمال الدين مواطن أفغاني وأنه لم يثبت تورطه في اغتيال الشاه كانت تبريرات أكثر منها ادعاءات جدية.

إذا كان جمال الدين محظوظًا بما فيه الكفاية لينجو من تسليمه للحكومة الإيرانية، رغم أنه من المؤكد تقريبًا أنه ملهم عملية اغتيال الشاه، فمثل حسن الطالع ذاك لم يرافق أتباعه الإيرانيين الثلاثة المسجونين في طرابزون -ميرزا آقا خان كرماني والشيخ أحمد روحي وخبير الملك. مع أن السلطان وافق قبل أشهر من اغتيال الشاه على إطلاق سراحهم، فقد تأخر تحريرهم على ما يبدو نتيجة تدخل الشيخ أبو الهدى، ورئيس الشرطة العثماني، والسفير الإيراني في إسطنبول. عاد ميرزا رضا من إسطنبول إلى إيران بصحبة أحد شقيقي الشيخ روحي، لكن يظهر أنه لم يتصل بالإيرانيين الثلاثة عاثري الحظ الذين كانوا في سجن ناء طوال مدة بقائه في تركيا. مع ذلك، استخدمت الحكومة الإيرانية اغتيال الشاه مبررًا لتقديم طلب بتسليم الثلاثة، ووافقت عليه السلطات العثمانية. شقيق روحي الآخر كان في إسطنبول عندما علم عبر برقية أرسلت إليه بأن الثلاثة يؤخذون إلى إيران، ثم يذكر ما يلي:

> أسرعتُ إلى بيت السيد وأريته البرقية وسألته... أن يطلب من السلطان إبقاءهم في الأراضي العثمانية. رفع السيد رأسه بعد تفكير قصير وقال بهدوء تام: لو أنهم فرضًا أخذوا ابني ليقتلوه، وكان بالإمكان إنقاذه بكلمة شفاعة مني، لكنت رضيت بقتله بدل عار التوسل إلى عدو... دعهم يأخذونهم إلى إيران ويقتلونهم كي يعلو بين أبناء شعبهم عماد النبل والشرف[1].

ليس من المؤكد أن جمال الدين كان حقًا غير مكترث بحياة مريديه وأنصاره السابقين إلى الحد الذي يظهره هذا النص. فجمال الدين توسط بشأنهم من قبل، وقد يكون عرف، وإن

1 ترد الترجمة في مقال كيدي:
"Religion and Irreligion," p. 295.

لم يعترف، بأن وضعه مع السلطان اهتز إلى حد أن تدخله لن يجدي نفعًا. من جهة أخرى، يذكر ميرزا حسن خان دانش أصفهاني، وهو تاجر إيراني عرف جمال الدين في إسطنبول، أنه بعد سجن الثلاثة دون أمل بالإفراج عنهم، قال الأفغاني لضيوفه حول مريده السابق ميرزا آقا كرماني بصوت ملؤه الكراهية: "لا أدري لماذا قبضوا على هذا الإنسان المسكين، ولا بأي تهمة سجنوه، فإنه لشخص جد عاجز. هو أحمق لا يحل ولا يربط، فماذا يمكن أن يصدر عن شخص كهذا؟"[1]. يتحدث شقيق روحي أيضًا عن فترة الأشهر الستة التي سبقت سجنهم، وقطع فيها روحي وكرماني علاقتهما بجمال الدين. لعلهما لم يعودا مريدين دائمين، كما بقي محمد عبده منذ عام 1885، ولعله نجمت عن ذلك قطيعة تفسر رفض جمال الدين المذكور التدخل لإنقاذ حياتهما. في كل الأحوال، سلم الثلاثة إلى إيران حيث أصدر ولي العهد الجديد وحاكم أذربيجان القاسي، محمد علي ميرزا، أمرًا بإعدامهم. وهكذا لم ينجم عن اغتيال الشاه تصفية المحرّض عليه، بل مقتل ثلاثة تقدميين أبرياء.

في أواخر أيامه كتب جمال الدين على ما يبدو رسالة إلى صديق إيراني لم يعرف اسمه، اعترف فيها بخطأ حياته في مناشدة الحكام التقليديين الإصلاح، وتمنى لو أنه ناشد الشعب واعتمد عليه إلى حد أبعد. تشير الرسالة إلى أن جمال الدين كان في السجن وقت كتابتها الذي يرجع غالبًا إلى فترة ما بعد اغتيال الشاه مباشرة، حين قيل إن السلطان سجن جمال الأفغاني عدة أيام، بعد قوله إنه لا يخشى موته الوشيك لكنه حزين لأنه لم يعش ليرى نهضة شعوب الشرق، يتابع الأفغاني:

> لكم أتمنى أن أكون بذرت بذور أفكاري كلها في تربة عقول الشعب المنفتحة! ولكم أتمنى ألا أكون أضعت هذه البذور المثمرة والمفيدة في تلك التربة المالحة والعقيمة لذاك السلطان الواهن! لأن ما زرعته هناك لم يثمر قط، وما غرسته في تلك الأرض البور الأجاج هلك. ولا واحدة من نصائحي الصادقة رسخت طوال كل ذلك الوقت في آذان حكام الشرق، الذين منعتهم أنانيتهم وجهلهم من تقبل كلماتي... إن تيار التجديد يتدفق سريعًا باتجاه الشرق، وصروح

---

1 ملحق **لطف الله**، ص 140.

الحكم الاستبدادي تتداعى أمامه وتوشك على السقوط. اسع قدر إمكانك لدك أساس هذا الاستبداد، وليس لاقتلاع ورمي عملائه الأفراد...[1].

يتناقض التفاؤل الوارد هنا بالمستقبل القريب للشرق، مع التشاؤم المذكور في مقابلات الصحف، وللمرء أن يظن بأن جمال الدين، مثل كثير من الإصلاحيين الآخرين، كان ينوس بين الآراء المتفائلة والمتشائمة حول شعبه.

عانى الأفغاني في أشهر حياته الأخيرة من سرطان الفك، وعزاه طبيبه على ما يبدو إلى تدخينه السكائر وشربه الشاي بكثرة. أجرى له جراح السلطان الخاص ربما عمليتين استأصل فيهما أجزاء من الحنك، لكن دون جدوى. في 30 ديسمبر 1896، أبرق السفير الإيراني في إسطنبول إلى وزارة خارجيته يقول، بتشفٍ ظاهر:

تعرض جمال الدين لهجمة سرطانية خطيرة ولم يعد هناك أمل بحياته. اقتطع الجراحون طرفًا من ذقنه مع أسنانه، وسيموت قريبًا.

روح الشاه الشهيد (قدس الله ثراه) انتقم لها أخيرًا، وعوقب جمال الدين على أعماله.

لهذه الأسباب لا أرى ضرورة لمتابعة الطلب بتسليمه. إن موته على هذه الحال، وبعد كل ما حدث، سوف يترك انطباعًا رائعًا[2].

---

1 ترد الترجمة في كتاب:

Browne, *The Persian Revolution*, pp. 28–29.

يشكك حسن تقي زادة بموثوقية الرسالة التي يبدو أن أصلها غير متوفر، والتي أعيد طبعها للمرة الأولى عام 1909–1910 في كتاب:

Nazim al-Islam al-Kirmani, *Tarikh-i bidari-yi Irainyan* (2nd ed.; Tehran, 1945–46).

لكن باكدمان مقتنعة بموثوقيتها، ويرجح الأسلوب والمحتوى في آن أصالتها.

2 Sasani, *op.cit.*, p. 219.

في حين ابتهجت السلطات الإيرانية، كان أتباع جمال الدين في إسطنبول محزونين بائسين، وترك أحدهم تقريرًا حيًّا عن عمليات جمال الدين ومعاناته الطويلة[1].

توفي جمال الدين في 9 مارس 1897، على ما يبدو بحضور خادمه المسيحي، جرجي كوتشي، فقط. دفنته الحكومة العثمانية بأكبر قدر ممكن من الهدوء والبعد عن المراسم، ما يؤكد الاستياء الرسمي الذي تميزت به سنواته الأخيرة. ادعى بعض أتباعه الفرس والعرب، آنذاك ولاحقًا، أنه سمم بأوامر من السلطان، ربما بسم بطيء المفعول حقنه به جراحه. لكن نظرًا إلى أن كثيرًا من الشهود وثقوا مرضه، ولأن السرطان بالكاد يمكن تحريضه بالسم، فإن قصة التسميم على الأرجح جزء من الأسطورة التي أحاطت بحياة جمال الدين[2].

اتسمت سنوات جمال الدين الأخيرة بمزيد من الغموض والقلق وشيء من المرارة. بصرف النظر عن الرضا الذي قد يكون تلقاه من إلهام عملية الانتقام الناجحة ضد موضوع كرهه الأعمق، ناصر الدين شاه، لا بد أن جمال الدين أدرك أنه لم يحقق الكثير في تلك السنوات. كان أشبه بسجين جليل مبجّل، لم يسمح له بنشر شيء، ولم يسمح له بمغادرة

---

1 *Siraj al-Akhbar* (Kabul), VI, 5, Oct. 14m 1916.

2 تتقبل **باكدامان**، ص 188-190، قصة تسميم الأفغاني، اعتمادًا على تقارير خان مالك ساساني أساسًا. يذكر ساساني تقارير عن أحاديث أجراها مع شخصين بعد عدة سنوات من الحادث، وقالا فيها إن جمال الدين كان بصحة ممتازة حتى الليلة التي سبقت وفاته. تقول إحدى الروايات إن طبيب السلطان ذاته سممه يوم وفاته، وتستشهد باكدامان أيضًا بشكيب أرسلان الذي عرف الأفغاني في سنواته الأخيرة. لكن أرسلان يقدم قصة مغايرة تمامًا، يقر فيها بأن جمال الدين كان يعاني من السرطان وأنه أجريت له عملية، ثم يشير إلى تسميمه إما من قبل جراح السلطان ذاته أو طبيب أسنان [عراقي] فحص الأفغاني وحقنه بالسم. (أرسلان، **الأفغاني**، ص 10). يتحدث المخزومي الذي عرف الأفغاني أيضًا في ذلك الوقت عن ثلاث عمليات جراحية أجريت له لمعالجة السرطان، لكن لا يذكر التسميم (المخزومي، **خاطرات**، ص 64). يظهر من التقارير المباشرة العديدة أن إصابة جمال الدين بالسرطان لا جدال فيها، وفي حين يحتمل أن يكون السلطان أمر طبيبًا بحقنه بالسم، يبدو من الأرجح أنه عرف بأن الأفغاني سوف يموت قريبًا من مرضه وترك الطبيعة تأخذ مجراها. يبدو تقرير ساساني مغرضًا، ويستحيل التأكد منه لأنه نشره بعد موت الرجلين اللذين اقتبس أقوالهما. في كل الأحوال لا يمكن اعتبار أن قضية التسميم حسمت بالمطلق، لكن حقيقة إصابة الأفغاني بالسرطان تبدو مثبتة. يظهر تقريرا شاهدي عيان بإصابة جمال الدين بالسرطان في كتاب الجندي (ص35-30)، بينما يذكر سيد محسن الأمين وحسن الأمين في كتابهما (**أعيان الشيعة، مجلد** 14، بيروت، 1963، ص 253-255) الطبيعة المتناقضة ذاتيًّا لقصص التسميم المختلفة.

إسطنبول، ويلاحقه جواسيس السلطان في كل خطواته، ويقتصر تأثيره الظاهر تقريبًا على مجموعة صغيرة من مريدين معظمهم لم ينل بعد حظه من الشهرة أو يترك أثره في العالم. ليس ثمة إشارة إلى أن أحدًا من الأشخاص النافذين، باستثناء خديوي مصر، حاول رؤيته في هذه السنوات. ويبدو أن الوعي بوجوده كان ينحسر باطراد بين الشرقيين والغربيين على حد سواء، باستثناءات قليلة أيضًا مثل رشيد رضا، إلى أن جاءت أخبار اغتيال الشاه بموجة تقارير ومقالات جديدة. لكن الزعيمين المصريين أحمد لطفي السيد وسعد زغلول زاراه في إسطنبول.

خاتمة

استدعى خبر وفاة جمال الدين كتابات مشرقية مهمة في نعيه، خاصة تلك التي نشرها جرجي زيدان في مجلته **الهلال**، لكن الاهتمام المتجدد في الشرق المسلم بالأفغاني جاء عمومًا بعد وفاته. بدأت كتابات جمال الدين تحظى بشعبية جديدة في القرن العشرين، مع تصاعد المزاج العام المعادي للإمبريالية والمدافع عن العالم الإسلامي، ومع تزايد أعداد المفكرين والمثقفين الإسلاميين، خاصة في العالم العربي، وشروعهم في بناء نظام إسلامي حداثي يقوم على تأويلات خاصة للقرآن وعصر صدر الإسلام. كذلك لبَّت تصريحات جمال الدين الوطنية المعادية للبريطانيين، وكلامه المنقول لأتباعه بتفضيل الحكم الشعبي أو الدستوري، حاجات ملحة في العالمين العربي والإسلامي في القرن العشرين. من ثمّ أصبح جمال الدين ملهم العديد من الحركات السياسية والفكرية اللاحقة، مثل كثير من الأشخاص الذين كانت أفكارهم بطريقة ما تسبق عصرهم، مع أنه لم يحقق إلا القليل من النجاحات السياسية في حياته، ولم يمارس إلا تأثيرًا عرضيًّا في أفضل أحواله. أعطى الأفغاني الأولوية بلا شك للاستقلال وتقوية الذات في العالم الإسلامي، لكن أقواله لم تُعتمد من قبل أولئك الذين يشاطرونه الرأي في هذه الأولوية فحسب، بل أيضًا من قبل الذين كان همهم الأول حماية المعتقدات وطرائق الحياة الإسلامية التقليدية ضد تعديات الحداثة. تركت كلماته متعددة المعاني إرثًا خاصًّا مكّن طائفة واسعة من الأشخاص والجماعات الادعاء بأن جمال الدين كان رائدًا لهم -بدءًا من اليساريين المؤيدين لمقولاته المناهضة للإمبريالية وكلامه الملتبس الداعي

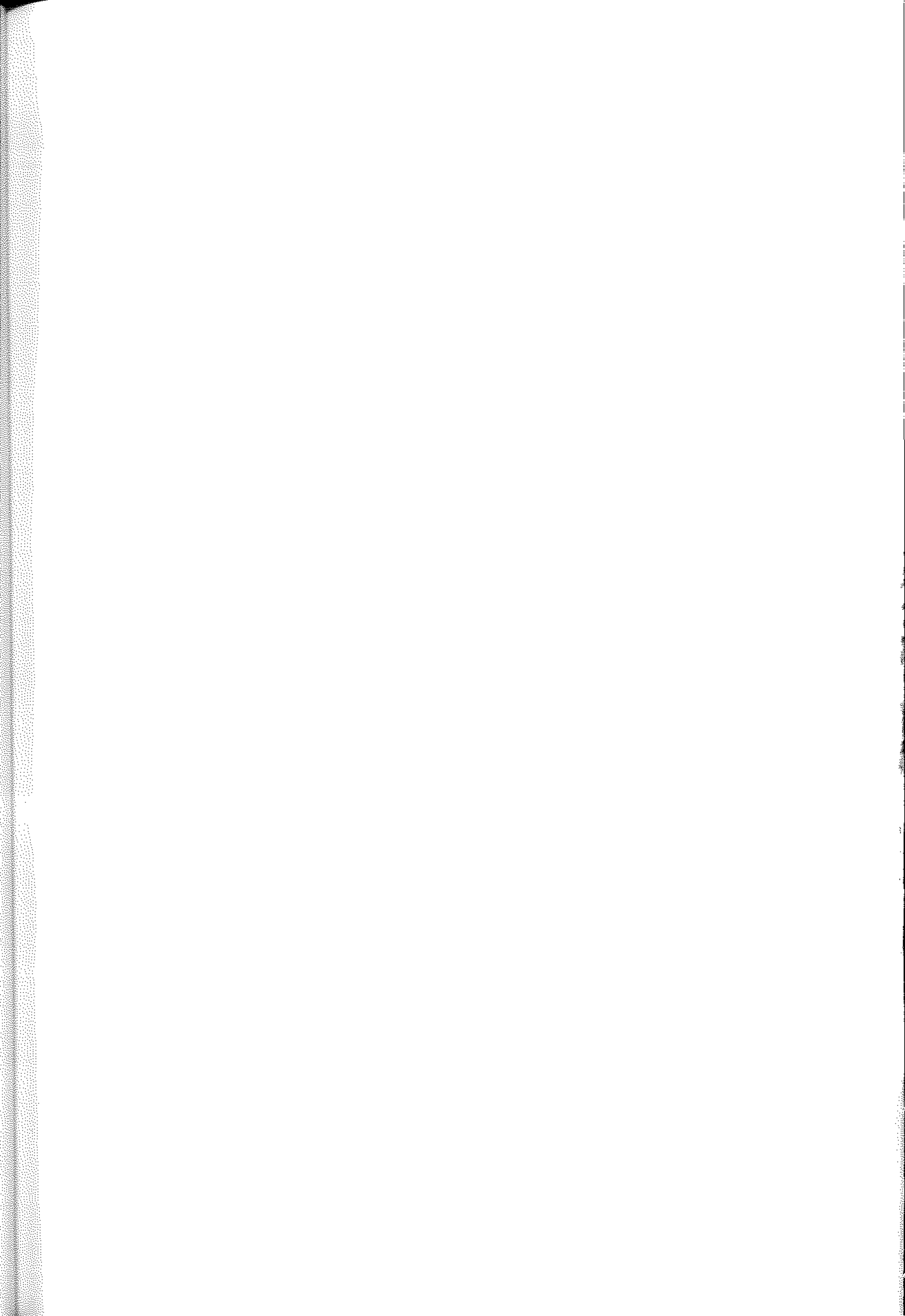
إلى اشتراكية إسلامية، وصولًا إلى جماعات مثل "الإخوان المسلمين" تريد بالدرجة الأولى الحفاظ على التقاليد الإسلامية من التجاوزات الغربية. بشّر الأفغاني بالناشطية السياسية، ومعاداة الإمبريالية، والمثل الإصلاحية والثورية لمسلمي القرن العشرين المسيسين، وجسدت حياته وكتاباته المعقدة ملامح عدة من الأفكار والأفعال السياسية الطارئة على العالم الإسلامي مؤخرًا. في الحقيقة، تصلح شهرة جمال الدين المتنامية وتزايد تأثيره بعد وفاته لأن تكون موضوع كتاب آخر جديد، ولا يمكن الإشارة إليها إلا عرضًا في هذا السياق، كون عدد كبير من الزعماء والكتاب في العديد من الدول تأثروا به. في العالم العربي والإسلامي، وتحديدًا في مصر، تستمر سمعة جمال الدين في التنامي باطراد، وما تزال كتب عديدة تصدر عنه، وإن كان معظمها يخلو من أي محتوى توثيقي. سبق جمال الدين عصره في إدانته العنيفة للاستعمار البريطاني، ووجد العديد من المعجبين المناهضين للاستعمار بعد وفاته -وكان بعضهم تلامذته ومريديه السابقين، وأبرزهم سعد زغلول، الزعيم الوطني المصري في بدايات القرن العشرين. وتعزى زيادة شهرة جمال الدين في البلاد الإسلامية جزئيًّا إلى جهود الكاتب رشيد رضا الذي أعاد نشر الكثير من مقالاته والكتابات عنه في مجلته **المنار**، وفي الأجزاء الثلاثة من سيرة حياة أستاذه وملهمه محمد عبده. تحوّل الأفغاني في بعض البلدان، مثل مصر وأفغانستان، إلى بطل أسطوري. وكما يصح غالبًا في تناول هؤلاء الأبطال، ينظر إلى الآراء النقدية عنهم بكثير من النفور والكراهية. لكن حتى حين نجرده من كل أبعاده الأسطورية، يظل جمال الدين رجلًا كرّس معظم حياته لمحاولة إنقاذ أو تحرير البلاد الإسلامية من السيطرة البريطانية، وعزز تصور المسلمين الذاتي للماضي الإسلامي، ودعا إلى الإصلاح لقيادة الطريق نحو الاستقلال وتقوية الذات. كذلك تنبأ الأفغاني بطرق عدة بنقاط القوة والضعف في الفكر والفاعلية الإسلاميين في العقود التي تلت وفاته، وتبدو شهرته مكينة وراسخة اليوم حتى بعد إخضاع الأساطير عنه للتمحيص النقدي الدقيق. ويبقى الأفغاني كاتبًا سياسيًّا، وخطيبًا، وناشطًا طال تأثيره العديد من الدول الإسلامية المختلفة رائدًا لا نظير ولا منافس له في عصره.

الملاحق

يلخص الملحق 1 الأدلة التي تثبت أن جمال الدين إيراني المولد والنشأة.

الملاحق 2 و3 و4 ترجمات لرسائل من الأفغاني إلى ثلاث شخصيات حكومية بارزة[1].

1 يحوي الجزء الثاني من كتاب باكدامان تلخيصات لمزيد من مراسلات الأفغاني، وترجمات مواد أخرى كتبها هو أو كتبت عنه وتتعلق به.



الملحق 1

ملخص الأدلة على أن جمال الدين ولد ونشأ في إيران

تتوفر الأعمال الفارسية الواردة في هذا الملحق، وفي كتاب هوما باكدامان الصادر مؤخرًا[1]، على أدلة أكثر تفصيلًا مما تقدم عن أن جمال الدين ولد وقضى طفولته في إيران. ألخص هنا بإيجاز بعض أبرز نقاطها.

أولاً، يبدو أن جميع الروايات التي تعود إلى ما قبل القرن العشرين وتتحدث عن ولادة جمال الدين وطفولته في أفغانستان، تقوم أساسًا على أقوال الأفغاني نفسه. لم تُختلق رواية أفغانية تختلف بعض الشيء عن قصة عبده-زيدان إلا بعد سنوات عديدة من وفاة جمال الدين[2]، وليس لهذه الرواية الأفغانية، مقارنة بالرواية الإيرانية، توثيقات مستقلة من أسرة

1 Pakdaman, chap. i.

2 لا بد من اعتبار هذه الرواية مختَلَقة بامتياز، نظرًا إلى حقيقة أن جمال الدين وصل إلى أفغانستان للمرة الأولى عام 1866 كشخص أجنبي. صدرت القصة عن شخص اسمه عبد الرحمن خان، ونشرتها مجلة **كابول** [*Kabul* (Dec., 1939-Jan., 1940)]، ثم لخّصها إيتوري روسي في مقاله [Ettori Rossi, "Il centenario della nascita di Gemal ud-Din al-Afghani celebrato a Kabul," *Oriente Moderno*, XX (1940), 262-265]. تعطي الرواية تفاصيل جديدة عن تعليم جمال الدين وثقافته وتقول، كما يرد في سير حياته الأخرى، إن جمال الدين أيد بداية الأمير الجديد شير علي خان عام 1863، لكنه اختلف مع وزيره فذهب إلى الهند وبقي فيها حتى سمع أن الأمير أعظم خان وصل إلى السلطة. بصرف النظر عن نقاط إشكالية أخرى في النص، فإن حقيقة كون جمال الدين ذهب إلى أعظم خان، كما بيّنا،=

جمال الدين أو معارفه أو أشخاص آخرين. تدعي إحدى هذه السير أصل جمال الدين "الأفغاني" اعتمادًا على الحجة المعهودة التي تُعطى عادة لادعائه نفسه أنه أفغاني، وهي رغبته في الهرب من ولاية الشاه وحاكميته. لكن هذه الرواية لا بد أن تكون ظهرت بعد عام 1869 بفترة طويلة، حين كان الأفغاني لتوه يزعم هذا الادعاء[1]. يبدو مع ذلك أن الغرض الأساس لادعاء جمال الدين أنه ولد في أفغانستان هو رغبته في تقديم نفسه للعالم الإسلامي على أنه سنيّ وليس شيعيًا؛ كون السنة يشكلون غالبية المسلمين خارج إيران، في حين أن مسلمًا فارسي الإثنية يعتبر حكمًا تقريبًا شيعي المذهب. تبع جمال الدين في ذلك المنحى خادمه المخلص أبو تراب "الأفغاني"، الذي يعود اسمه لأصول شيعية أيضًا[2]. كان أبو تراب خادمًا سابقًا لأحد كبار العلماء الشيعة الفرس، ويتبين بوضوح أنه ظهر في أفغانستان لأول مرة مع سيده جمال الدين عام 1866 بوصفه مواطنًا إيرانيًا[3]. سبب آخر لادعاء جمال الدين أنه أفغاني، كما عزاه إليه أحد معارفه الإيرانيين، هو أن أفغانستان ليس لها قنصليات في الخارج، على عكس إيران التي يتعرض مواطنوها لتدخلات ومضايقات قناصلهم في العالم[4]. أعطى جمال الدين أحيانًا تفسيرات أخرى للإيرانيين، وقد يكون هناك أسباب شخصية وجذور نفسية لإنكاره الشديد وطنه الإيراني.

=من إيران وليس من الهند، تثبت بما فيه الكفاية بطلان هذه الرواية. ترد في صحيفة سراج الأخبار [Siraj al-Akhbar, VI, nos. 3 and 5 (1916 /1334)] أقدم سيرة حياة أفغانية يأتي ذكرها في أي مصدر ثانوي عن جمال الدين. وجدها لي في كابول الدكتور لودفيغ آداميك (Ludwig Adamec) الذي أكد أنها أقدم إشارة مرجعية أفغانية لسيرة حياة جمال الدين. تبدو روايتها عن طفولة الأفغاني جوهريًا ترجمة لقصة عبده-زيدان، لكنها تضيف أن جمال الدين كان في إسطنبول قبل رحلته إلى أفغانستان في ستينيات القرن.

1 Sharif al-Mujahid, "Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani: His Role in the Nineteenth-Century Muslim Awakening" (unpublished M.A. thesis, McGill University, Montreal, 1954), pp. 38ff.

2 أنا ممتنة لإيلي قدوري على الإشارة إلى شيعية الاسم.

3 انظر التوثيقات عن الفترة الأفغانية الواردة في الفصل 3؛ انظر أيضًا:
Nazim al-Islam Kirmani, *Tarikh-i bidari-yi Iraniyan* (2nd ed.; Tehran, 1945-46), p. 61.

4 *Ibid*.

عبّر عدد من الإيرانيين في الماضي عن شكوكهم بأصول جمال الدين الإيرانية، لكن حججهم غير ذات وزن كبير، وأهمها غرابة أسلوب حديثه وكتابته بالفارسية. غير أن معظم هذه الشكوك حول أصل جمال الدين الإيراني تبددت بعد ظهور كتاب أفشار-مهدوي **الوثائق** وإثباته إيرانية أسرة جمال الدين[1].

يمكن اعتبار أن كل الحجج المؤيدة لأفغانية ولادة جمال الدين دحضتها التقارير المعاصرة التي قدمها موظفو حكومة الهند البريطانية حول سنوات جمال الدين في أفغانستان، والتي لخص الفصل 3 من هذا الكتاب محتواها.

ما الذي تظهره تحقيقات العملاء البريطانيين عام 1867 حول أصول هذا الرجل؟ أولًا، أن جمال الدين لم يدَّعِ أنه من أفغانستان أصلًا، وأنه كان معروفًا لدى الجميع هناك بأنه أجنبي، والواضح أنه لم يكن معروفًا إطلاقًا في أفغانستان قبل دخوله إليها عام 1866. ثانيًا، يستحيل أن يكون جمال الدين نشأ وتربى في أفغانستان، لأنه كان هناك أجنبيًّا "يتحدث الفارسية مثل إيراني". ثالثًا، يبدو أن جمال الدين كان يريد للتو تجنب اعتباره إيرانيًا، لأنه أطلق على نفسه اسم

---

1 أخبرني الراحل سيد حسن تقي زاده عام 1960، ربما متهكمًا، أنه شكك أحيانًا بإيرانية جمال الدين لأنه كان على ما يبدو مسلمًا مؤمنًا، في حين أنه لم يعرف قط إيرانيًّا يتبنى أفكارًا حديثة وفي الآن ذاته يؤمن حقًّا بالدين الإسلامي. غير أن معتقدات الأفغاني الدينية الفعلية تنزع إلى تأييد، وليس معارضة، أصله الإيراني. في كل الأحوال، اقتنع تقي زاده تمامًا بإيرانية جمال الدين ولادةً ونشأةً منذ رؤيته كتاب **الوثائق**.

يبدو أيضًا أن محرري كتاب **الوثائق**، مثل بعض الإيرانيين، يعارضان الإقرار بأن جمال الدين زوّر مكان ولادته ونشأته. كذلك ظهرت مؤخرًا في طهران سيرة حياة قصيرة لجمال الدين ما تزال تحاجج، اعتمادًا على أقوال جمال الدين نفسه وعلى أسلوبه في الكتابة بالفارسية، بأنه قد يكون ولد في إيران ولكنه بالتأكيد تربى في أفغانستان. انظر:

Ibrahim safa'i, *Rahbaran-i mashruteh* (Tehran, 1344 / 1965-66), chap. I.

السيد "الرومي" (أي "من تركيا")[1]. كانت إجابات التحقيقات البريطانية قاطعة ليس فقط في مكان ولادة جمال الدين غير الأفغانية، بل حاسمة إلى الدرجة نفسها في مسألة بلد نشأته أيضًا. تسجل **الوثائق** أن جمال الدين بدأ يستخدم اسم "إسطنبولي" في هذه الفترة، ويُظهر كذلك أنه بدأ يستخدم اسم "الأفغاني" حصرًا بعد أن غادر أفغانستان وذهب إلى إسطنبول. وهكذا، ادعى جمال الدين أنه "من إسطنبول" حين كان في أفغانستان، و"من أفغانستان" بعد ذلك فورًا حين كان في إسطنبول. في كلتا الحالتين، تبين **الوثائق** أنه كان يستخدم اسمي هذين المكانين لتعريف أصله ومكان مولده، وليس مجرد اسمي بلدين مر بهما.

لكن حتى بمعزل عن الوثائق البريطانية، توفرت أثناء حياة جمال الدين أدلة كثيرة على أنه ولد في إيران. ظهر معظم هذه الأدلة باللغة الفارسية، وجرى حتى وقت قريب تجاهلها أو تهميشها من قبل غالبية المسلمين السنّة وبعض الكتاب الغربيين. كانت مسألة مكان ولادة جمال الدين في الحقيقة العنصر الوحيد في روايته الذي أخضع لتدقيق مستقل ومكثف، والأدلة على إيرانية مولده حاسمة تمامًا. تتضمن **الوثائق** رسائل عديدة من أفراد أسرة جمال الدين في إيران تظهر بوضوح أنه يتحدر من عائلة إيرانية، رغم تحفظات محرري الكتاب القائمة كلية على عدم فهمهما السبب في أن يدّعي جمال الدين أنه أفغاني المولد والنشأة إن لم يكن كذلك. وخلال حياته في إيران، كان جمال الدين معروفًا على نطاق واسع بأنه إيراني، سواء لخصومه في الحكومة أو لأتباعه الذين حدّثهم جمال الدين أحيانًا عن ولادته في إيران وعن أسباب اتخاذه اسم الأفغاني. كلا الفئتين عرفت أنه جاء من قرية أسد أباد الكبيرة قرب مدينة همذان في شمال غرب إيران. قدم ابن أخته لطف الله، وحفيد أخته صفات الله جمالي أسد أبادي،

---

1 Cabul Précis, pp. 46–48; "Cabul Diary," Dec. 1868, pp. 54ff. and Jan., 1869, pp. 417–418.

ترد اقتباسات مطولة للتوثيقات أعلاه في الفصل 3، حيث يقدم الدليل على أن هذا السيد "الرومي" كان في الحقيقة الأفغاني. انظر: **الوثائق**، ص 158. انظر أيضًا الصفحات 156–158 للاطلاع على فهرس مفيد لمختلف الأسماء التي استخدمها جمال الدين وتسلسلها الزمني المهم والوثائق التي تشير إليها. كتاب **الوثائق** لا يدرج بعض صيغ الأسماء وتواريخها، ولا يتضح ما إذا كان ذلك سهوًا أم لعدم تأكد المحررين من تواقيع جمال الدين.

تفاصيل وافيه عن حياته المبكرة هناك، وثبّتا إشارات أخرى إلى إيرانية مولده، مثل حقيقة وصفه نفسه أنه إيراني في إحدى طلبات الحصول على سمة دخول روسية. كما استنسخت **الوثائق** صورتي جوازي سفر جمال الدين الإيرانيين: صدر الأول عام 1871، والثاني عام 1889 من القنصلية الإيرانية في فيينا، وكلاهما يدرج جمال الدين على أنه "مواطن فارسي"[1].

وحتى قبل صدور **الوثائق** ببراهينها الكثيرة على مراسلات جمال الدين مع أفراد أسرته في إيران، قدّم الإيرانيون أدلة أكثر مما نشر خلال حياة جمال الدين عن خلفيته الإيرانية الشيعية. نشر صفات الله جمالي قبل عدة سنوات قائمة بعدة أدلة وثائقية عن خلفية جمال الدين الإيرانية[2]. وأعطى صادق نشأت المزيد من الأدلة في مقدمته إلى الترجمة العربية لسيرة حياة جمال الدين التي كتبها ابن أخيه سيد لطف الله. من بين هذه الأدلة اسم والد جمال الدين، "صفدر"، وهو اسم إيراني شيعي مركب، يتألف من الكلمة العربية "صف" والكلمة الفارسية "در" ("ممزّق" أو "مفرّق")، وتعني "ممزق صفوف الأعداء" في ميادين القتال، وهي صفة أطلقها الإيرانيون الشيعة على علي بن أبي طالب، إمامهم الأكثر احترامًا[3]. كذلك ظهرت وثائق عدة قدمها لطف الله وصفات الله وأفشار-مهدوي تثبت أن أسرة جمال الدين شيعية، وأنه تلقى تعليما شيعيًّا تقليديًّا.

لعل الأكثر إقناعًا للبعض حقيقة أن وزارة الخارجية البريطانية أجرت تحقيقًا مستقلًّا لحسم مسألة مكان ولادة جمال الدين تحديدًا. وكانت الوزارة أجرت ذلك التحقيق عام 1895 عندما قدم الأفغاني طلبًا للحصول على جواز سفر بريطاني وعلى الحماية البريطانية بوصفه أحد الرعايا الأفغان. كما بحث دبلوماسي أميركي زار إيران عام 1936 مسألة مسقط

---

1 **الوثائق**، اللوحتان 68 و69، الصورتان 149 و150. لا يبدو أن ثمة دليلًا على أن الأفغاني سافر يومًا بوثائق سفر أفغانية -ولا أن مثل هذه الوثائق ستكون حاسمة في كل الأحوال.

2 صفات الله، **المستندات**.

3 صادق نشأت وعبد المنعم حسنين، مقدمة إلى الترجمة العربية لكتاب ميرزا لطف الله خان، **جمال الدين الأسد أبادي المعروف بالأفغاني** (القاهرة، 1957)، ص 11. مع الشكر لهوما باكدامان على لفت انتباهي إلى هذه المقدمة. يقدم الفصل الأول من كتاب باكدامان لائحة أكثر تفصيلًا مما يرد هنا عن الأدلة المستقاة من مصادر فارسية حول أصل جمال الدين الإيراني وتعليمه الشيعي.

رأس الأفغاني في القرن الأسبق. جاء القرار في كلتا الحالتين بأن جمال الدين ولد في أسد أباد في إيران[1]، مع العلم أن تحقيق وزارة الخارجية البريطانية اعتمد على كم كبير من التوثيقات والمساءلة. أخيرًا، كما لاحظ ألبرت حوراني بذكاء، سواء في كتاباته أو أحاديثه، من الأرجح منطقيًّا أن تكون معرفة جمال الدين المبكرة والعميقة بالتقاليد الفلسفية الإسلامية، خاصة ابن سينا والفلاسفة الإيرانيين الشيعة، أتت من مدارس ومدرسين إيرانيين شيعة[2]. وللمرء أن يضيف، رغم أن ذلك بمفرده ليس حاسمًا، القالب العام لفكر وسلوك جمال الدين الذي كان بطرق عدة فارسيًّا بامتياز. ليست فقط معرفته بابن سينا والفلاسفة الإيرانيين المتأخرين، بمن فيهم السهروردي "المقتول" والملا صدرا، معرفة نموذجية لمثقف فارسي، بل إن استخدامه الذكي والدائم للكتمان أو التقية يتأتى أيضًا بشكل طبيعي لشخص فارسي علّمته ثقافته الدينية الحاجة إلى إخفاء معتقداته أمام الغرباء (عن الملة).

إذا اقتنع المرء بأن جمال الدين ولد في إيران، فعليه أن يشكك بالقصص الكثيرة عن طفولته وتعليمه في أفغانستان، وهي قصص مستقاة أصلًا من رواية عبده-زيدان، وتقوم أساسًا على الحكايا التي حكاها جمال الدين لأصدقائه السنة، الذين ربما فصّلوها وضخموها.

---

1 قارن الوثائق الكثيرة حول الموضوع في مكتب السجلات العامة، **الخارجية** 60/ 594. جمع هذا المصنف عن جمال الدين من مختلف ملفات وزارة الخارجية البريطانية، بالدرجة الأولى لتقرير مسألة ولادته وجنسيته. وصف لي إيلي قدوري التحقيق الأميركي، الذي قالت عنه سيلفيا حاييم لاحقًا في كتابها **القومية العربية** [*Arab Nationalism* (Berekely and Los Angeles, 1962), p. 7n]: "تسجل برقية من الوزير الأميركي المفوض في مصر، ج. ر. تشايدز، بتاريخ 17 مارس 1936 (رقم 883/ 91/ 1)، نتائج الأبحاث التي قام بها أثناء زيارته لإيران حول الأصل الغامض لجمال الدين الأفغاني. اقتنع تشايدز، اعتمادًا على التحقيقات المنشورة لباحثين فارسيين وعلى وجود أقارب جمال الدين في إيران، بأن جمال الدين مواطن إيراني، وأنه اتخذ لقب الأفغاني كي لا يعيق أصله الشيعي تأثيره في عالم الإسلام السني في أفغانستان وتركيا ومصر". وقد اطلعتُ على أصل البرقية في المحفوظات الوطنية الأميركية في واشنطن العاصمة.

2 Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939* (London, 1962), p. 108.

أنا ممتنة جدًّا للسيد حوراني على نقاشه الأفغاني معي صيف عام 1962 في أوكسفورد. ساعدني ذلك النقاش، من بين أشياء أخرى، في تغيير رأيي بأن الأفغاني كان حقًّا أفغانيًّا، ووجهني إلى البحث في المصادر الإيرانية عن معلومات حول سنواته المبكرة. كذلك كانت النقاشات والمراسلات مع محسن مهدي حول فلسفة جمال الدين الإسلامية مفيدة جدًّا.

هناك عدة روايات شرقية وغربية تشكك في مكان ولادة جمال الدين، لكنها لا تشكك في أنه نشأ في أفغانستان. يبدو هذا التمييز قائمًا على حقيقة أن مسألة مكان ولادة جمال الدين كانت موضوع تدقيق ودراسة وجدل ألقى ظلالًا من الشك حول رواية جمال الدين نفسه عن مكان ولادته، في حين لم يلق مكان تعليمه ونشأته اهتمامًا بحثيًّا مماثلًا، فبقي ذلك الجزء من الرواية النمطية ببساطة على حاله. تتحدث رواية عبده-زيدان، وأقوال جمال الدين التي سجلها تلامذته العرب الآخرون، عن ولادة وطفولة أفغانيتين، بينما تظهر التحريات الإيرانية لناظم الإسلام كرماني وسيد لطف الله وآخرين ولادة وطفولة إيرانيتين. ليس للتمييز بين الولادة والنشأة بالتالي أساس حقيقي سواء في إثبات طفولة أفغانية أو إثبات الروايات المبكرة.

هناك تقرير واحد يذكر أقوال جمال الدين بأن مكان ولادته في إيران وأن أسرته هاجرت إلى أفغانستان عندما كان رضيعًا، لكن هذه بالتأكيد ليست القصة التقليدية التي كان جمال الدين يحكيها عادة. روى هذه القصة الصحفي القومي التركي أحمد أغايوف [آغا-أوغلو] في العدد الأول من صحيفة **تورك يوردو**، وهي رواية يقتبسها الأتراك غالبًا، وتقول إن الأفغاني أخبر أغايوف أنه من أسرة أذرية-تركية. هذا مثال جيد عن أن تشوهات قصة جمال الدين تزداد طردًا مع الابتعاد عن المصدر الأصل، إذ يظهر التحقق من مقال **تورك يوردو** أن أغايوف لا يدعي بأن جمال الدين قال له إن أسرته تركية، بل يقتبس قول الأفغاني: "جاء أبي وأمي أصلًا من مراغه، لكنهما انتقلا بعد ذلك إلى همذان. أنا ولدت في همذان". يستنتج أغايوف من ذلك أنه نظرًا إلى أن مراغة قرية أذرية-تركية، فإن لغة جمال الدين الأم كانت أذرية-تركية[1]. (في الواقع كان والد جمال الدين ووالدته إيرانيين).

تشير حقيقة أن جمال الدين بقي يتحدث التركية بالطريقة الأذرية، وليس الإسطنبولية أو الآسيوية الوسطى، إلى أن نشأته كانت في شمال غرب إيران وليس في أفغانستان، كما ذكر

---

1 *Turk Yurdu* (Istanbul), I (1327-28 /1911-12), 201.
اطلعت على هذه القصة المقتبسة على نحو خاطئ في ثلاثة كتب ومقالات تركية وفي مصدر آخر بالإنكليزية.

سيد حسن تقي زاده في سيرة حياة مثيرة للاهتمام ظهرت دون توقيع في صحيفة كاوه، وهي صحيفة فارسية كان يحررها في برلين[1].

عندما جاء جمال الدين إلى أفغانستان وعاش فيها بين عامي 1866و1868، كان يُعرف هناك بأنه أجنبي، ولم يكن معروفًا قبل ذلك للأفغانيين، و"تحدث الفارسية مثل إيراني"، وهذه كلها حقائق ينبغي أن تكفي لإثبات بطلان دعوى النشأة الأفغانية[2]. من ناحية أخرى، يبدو فعلاً أن العديد من الكتاب والمثقفين أقلقهم السؤال حول كيف تسنى للأفغاني تحصيل ذلك التعليم الإسلامي والفلسفي الرفيع في [بلد متخلف مثل] أفغانستان منتصف القرن التاسع عشر. الحقيقة الواقعة أنه ليس ثمة دليل على نشأة أفغانية، وليس ثمة دليل على ولادة أفغانية، في حين هناك أدلة معتبرة على ولادة إيرانية وعلى ثقافة وتعليم إيرانيين-عراقيين شيعيين.

لا يعني أي من هذا أن جمال الدين اعتبر نفسه شيعيًا عندما بلغ رشده، بل كان بالتأكيد مخلصًا في رغبته إنهاء الانقسام الشيعي-السني لبناء مجتمع إسلامي موحد. فمثل هذه الوحدة تساعد المسلمين على استعادة قوتهم وديناميتهم المبكرتين، وتمكنهم من صد التعديات الغربية. استخدم الأفغاني في البيئات السنيّة أنماط تعبير سنية، وفي البيئات الشيعية طرائق تعبير شيعية، لكن أفضليته الواضحة كانت إنهاء حالة الانقسام بين الفئتين.

---

1 *Kaveh*, II, 3 (1921), 6.

2 *Cabul Précis*, p. 47 (113).

الملحق 2

مسودة رسالة من جمال الدين إلى رياض باشا في القاهرة [نوفمبر أو ديسمبر 1882][1]

مولاي،

ها أنا ذا اليوم في القنال أذهب إلى لندن، ومنها إلى باريس مُسَلّمًا عليكم، وممجدًا إياكم تمجيدًا يكون إذا وجهته مقامكم، وكفاء لعلو شأنكم، ويعادل عظيم درجتكم في نزاهة النفس وطهارة السريرة ونقاوة السيرة، ويوازي جليل زينتكم من عقائل الصفات وكرائم الخلائق التي تدثرتم بها، مؤديًا مدارج كمال صعدتم فيها بالعقل المطبوع، وقَصَّر الآخرون حقها - وبما فطرتم عليه من جبْلَة تأبى أن تقف على الطوية دون أن تبطنها، وتستنكف إلّا أن تخوضها وتكتنهها. لا شك أن المصيبة العظمى التي رمتني، والبلية الكبرى التي أصابتني، قد أحطتم بها علمًا، وانكشف لكم باطنها عن ظاهرها، وسرها عن علنها، وظهرت لديكم خفيتها، ورفعتم عن ظل أستارها حقيقتها، وعلمتم أنها كانت حَيْفًا على بريء، جلبت التهمة على نقي، وما بقيت إلى الآن تحت حندس الخفاء محجوبة عن بصيرتكم الثاقبة، ولا

---

1 الترجمة تقريبية في بعض المواضع بسبب صعوبة قراءة المسودة الأصل في مجموعة مكتبة المجلس.
[يرد تحقيق النص العربي في كتاب سيد جمال الدين حسيني (اسدأبادي): **نامه ها واسناد سياسي-تاريخي**، تحقيق سيد خسرو شاهي، طهران: كلبه شروق، قم: مركز بررسيهاي إسلامي، 1379هـ، ص: 161-170. مع الشكر للأستاذ رياض المسيبلي (م)].

أكنتها عن بصرك النافذ في أطباق الحجب المظلمة أستار العمى - فإن عقلاً محضًا، ولبًّا صرفا، مثلكم، لا تغُرَّنه الظواهر، ولا يصغي إلى ناعق، ولا يعبر سمعه قول مجازف، ولا تحركه عواصف التقولات، ولا تتزغره هبوب الافتعالات، بل لا يمشي في الحوادث إلا بنوره وهداه، ولا ينقاد في الوقائع إلَّا إلى سلطان برهان أوضح له سبيل الحق وأراه - لأنه يعلم أن من يأخذ بالظاهر يغتر ويغر، والذي يتبع كل ناعق يغر نفسه...[1].

وكم أُلبس الحقُّ لِباسَ الباطل، وكم ظهر الباطل بدثار الحق، وكم تَرَدى الجور برداء العدل، وكم عُلَم العدل بعلامة الجور - وحوشيت أن تكون من الذين عقولهم في آذانهم، وألبابهم في حاشيتهم وبطانتهم، يعتقدون ما يقولون، ويقولون ما يسمعون، ثم يجلسون على منصة الحكم، فيقضون، لا عقل فيرشدهم...[2] ولا خشية من سوء فتقدعهم[3] - ولا أرتاب أنكم بما جبلتم عليه من الفطرة النقية والطينة الرحيضة[4]، بعد ما ظهر لكم جليُّ الأمر، قد استعظمتم الرزية التي غشيتني، والداهية التي مَعكَتْني بلا جنحة اقترفتها، ولا جناية اجترحتها - فإن من لا يستعظم مصيبة العدوان، ولا بلية الحيف لا يأبى أن أتى بها ولا يبالي أن يكون مصدرها. وليس في الحيف صغيرة ولا كبيرة، فإنه منشأ سخافة العقل وقسوة القلب. وإذا اجتمعت هاتان الخلتان في رجل فقد استوت عنده صغيرته وكبيرته - وأنت العدل حقًّا والنِصْفة صدقًا...[5].

بل أنا موقن بغريزة عقلكم الثاقب قد علمتم حقيقة هذه المصيبة وأسبابها ودواعيها وبواعثها. ولو اكفهرت سحب التلبيس، وقول الزور، على سماء عقول كثير من الناس، وبطهارة نفسكم الزكية قد استعظمتم هذا الجور واستوحشتم من هذا الضيم، الذي جنته على يد قلوب الذين لا يعقلون، لأن الحنانة على المظلومين واللهف عليهم إنما تكون بمقدار

---

1 عبارات غير واضحة لا تؤثر في السياق.

2 عبارة غير واضحة لا تؤثر في السياق

3 تمنعهم.

4 النظيفة.

5 عبارة غير واضحة.

العدالة، وحب النصفة، والنفار من العدوان وكراهة الجور. وأنت تعالى مقامك، لك القدم الأعلى في العدالة والقدم المُعَلى في النصفة.

ومع هذا وهذا وذاك أريد أن أخبركم بحقيقة هذه البَليَّة المفجعة، حتى يكون سمعها كعيانها، وسترها كإعلانها، فأقول إن الخديو كان يحبني قبل أن ينال الملك محبة صادقة. وأما أنا فقد كنت وليًّا لمن ولّاه، وعدوًّا لمن عاداه، وسَلامًا لمن سالمه، وحربًا [لمن] عاداه، ولا أزال أقدَع من يعاديه وأكف من يناويه، حتى إن الشيخ البكري[1] كان يريد أن يثير الناس بتحريك إسماعيل باشا[2] والإفرنج، فذهب إليه ناصحًا له مهددًا إياه قائلًا إن الماسونيين عزموا على قتلك غيلة، لأنك تسعى في إدامة حكومة هذا الظالم، فاصفر لونه، وغلب عليه الخوف، وخاف أن لا يعين إسماعيل باشا في شيء، وأن لا يمتثل لأمره[3] (وكل هذا بعلم الخديو وطلب منه) وكان الخديو كل يوم يرسل إلى كاتبه كمال بك قائلًا: إن أفندينا يسلم عليكم، ويقول ليس لنا في هذا سواك معين.

وإن جماعة من الإِفرنج الماسونيين وأذنابهم من حثالة الأمم الغابرة وثفالة الشعوب الماضية، وبقايا السريانيين المتنخرة الذين كانوا تحت رياسة عبد الحليم باشا حينما كان رئيسًا على مجلس الماسون في القاهرة ما قَصّروا أن سعوا لعبد الحليم باشا. وأنا حبًّا في الخديو جابهتهم بالعداوة، وقابلتهم بالخصومة، ورفضت مجلسهم، أنا ومن كان مثلي مغرورًا بحب الخديو، ونبذت رياسة محفلهم، وتركت ودادهم ومججت ألفتهم، وأنا المُؤسَّس عليهم من سنين. وكانوا يحبونني، وأحبهم، وأقرهم، ويعظمونني. وكل هذا ما فعلته إلا ثقة بحب

---

1 شيخ الطرق الصوفية.

2 الخديوي إسماعيل.

3 بين القوسين جاءت في هامش المسودة تصحيحًا لعبارة أخرى مشطوبة. ولكنها واضحة ومنها: وإن الشيخ البكري أولًا وشاهين باشا ثانيا كُل منهما يريد أن يثير فتنة ويجلب على مصر بلية عمياء. وأنا هددت كلا بالماسونيين حتى كف هذا وانقدع (بمعنى كف أو امتنع) ذاك.

الخديو - حتى إن الماسونيين من الإفرنج، وأذيالهم ذهبوا إلى (تريكو)[1]، وبلغوه أن صغْوَ[2] المصريين مع عبد الحليم باشا، وضلعهم معه (وميلهم إليه). وروعوه من وقوع الفتنة إن عدل عنه إلى غيره. ولما بُلِّغْتُ هذا أسرعت أنا والمعتزون بحب الخديو من حزبي إلى القنصل فكذبت ما بلغوه، وأظهرت له جلية الأمر وكشفت القناع عما أضمروه. وقد أعلن كل هذا في الجرائد الوطنية.

وليس للخديو أن ينكر ما فعلته ويجحد هذه المساعي، وغيره وغيره، إلا أن يفقأ عيون الفتوة، ويكفأ أُذُنَ المروة. ولما أحس إخواني الماسونيين مني الرجوع إليهم والاتفاق معهم...[3] وقنطوا من فوز عبد الحليم باشا نصبوني عرضًا لسهام افتعالاتهم، وأطلقوا علي ألسنتهم السلاط، فبهتوني واتهموني، ونسبوني إلى طائفة النهليست مرة، وإلى السوسالست أخرى، وأشاعوا كذبًا أني عازم على قتل الخديو والقناصل جميعًا - يا للعقل والعاقل! من أين الجيوش التي تقوم بهذه الأمور الصعاب وأنا رجل غريب في مصر. وما كنت أظن في عميقات فكري أن يوجد في أولاد آدم شخص يعير سمعه إلى هذه الأباطيل، ولو كان أفينا، ولكن قد وجد.

وبعد ما نال الخديو الملك تَألَّتَ هؤلاء الماسونيون أحزاب عبد الحليم باشا، ودفعوا إلى الخديو، وألقوا إليه ما ألقوا تشفيًا بغيظهم - وأنا ما عاديتهم، ولا رفضت رياسة مجلسهم مع علمي بكثرتهم وقوتهم إلَّا اتكالًا على الخديو وثقة به -وما كنت أدري أن الخوف من حيث الثقة - وقد كتبت ردًّا لتقولاتهم في جميع الجرائد المصرية والعربية والإفرنجية، وأظهرت للحكومة فيها مكنون نياتهم، واستعنت بها على دفع شرهم - وقد أتاني الشر منها - وقد أعان الماسونيين أحزاب عبد الحليم باشا على اختلافاتهم وساعدهم على افتعالاتهم، ونمق

---

1 قنصل فرنسا في القاهرة.

2 ميل.

3 عبارة غير واضحة.

تعديهم وبهتانهم، الشخص المعكوس، والهيكل المركوس، والرجل المعيوب عثمان باشا[1] المغلوب، الذي كان ضابط البلد في ذلك الوقت، لضغينة اتقدت في أحشائه، وهي أن شابًّا من تلامذتي كتب في جريدة من الجرائد في ضمن مقالة ما معناه أن عثمان باشا ضابط البلد مثلًا ليس بمعصوم، يخطئ ويصيب، فغضب ذلك المركوس وتَمَعَّر، وآخذ الأستاذ بذنب التلميذ، وزاد على إرجاف حزب عبد الحليم إرجافًا...[2] وبهتانهم بزوره واختلاقهم بافترائه.

وسمع (بتقولات هذا النذل) إذ ذاك الشريف باشا[3] فنهنهه، وكفكفه، وَزَجره، ونهره، فكَفَّ لسانه كاتمًا حقده وضغينته. فلما استعفى الشريف باشا قام ذلك اللئيم متوقدًا ملتهبًا. ظنًّا منه أني شكوته إليه، لا وحقك علي، ما رفعت شكوى إلى أحد. بل ما علمت أن الشريف باشا زجره وعاتبه إلَّا من لسانه في ليلة مصيبتي قائلًا لي: إنك الآن في قبضتي، إن شئت أحرقك بالنار وإن شئت أغرقك في الماء جزاء لشكايتك، فإن الشريف باشا زجرني، وتوعدني بالعزل لأجلك.

وبالجملة، إن ذاك اللئيم بهذه العلل الداهية، وبإغراء أحزاب عبد الحليم كان يلفق كل يوم أكذوبة ويختلق أرجوفة، ويبلغها إلى مسامع الخديو. وأنا لثقتي واعتمادي عليه ما كنت مباليًا بهذه الإِرجافات، عِلمًا مني بأنه عاقل لَمَّا يسمع هذه الأكاذيب في حق رجل جاهر بولائه، ودافع عنه في وقت ألجم الخوف أصدقاءه. ولكن خاب الظن، وظهر خلاف ما كنت أعتقد – ونسي الخديو محاماتي له، ودفاعي عنه، ومحبتي إياه (وما واجهني به يوم تبركه قائلًا إن لسانه عن أداء شُكرك عاجز، وزعم زعمًا من غير رَويَّة، وظن ظنًّا لا عن تدبر وإجالة فكر أني عدو له، وأريد الغدر به، فأمر بتبعيدي عن الديار المصرية -ظلمًا وجورًا، وأنا في غفلة عن ذلك، فما راعني إلا انثيال الضابط عليَّ في الثانية من الليلة السادسة من

---

1 عثمان باشا غالب (1830–1893) كان محافظ القاهرة في ذلك الوقت ومن رجال الخديوي توفيق. وهو الذي قام بتنفيذ أمر اعتقال الأفغاني وإبعاده، وإن كان الأفغاني يعتقد أنه هو سبب طرده لضغينة شخصية.

2 كلمة غير واضحة.

3 محمد شريف رئيس الوزراء وقتذاك.

رمضان لدى العتبة الخضراء[1]، وأنا آت من بيت محمود بك العطار[2]. فأخذوني بكل غلق واضطراب إلى الضبطية، فإذا ذاك اللئيم جالس على منصة الظلم. فلما سألته عن سبب هذه الفظيعة، وعلة هذه الفعلة الشنيعة تَعْتَعَ ومَجْمَجَ، فمرة قال إن العلماء لا يرضون بإقامتي في مصر، ومرة قال إن قناصل الدول في وَجَلٍ منك، ومرة قال إن أفندينا ما ذاق النوم ثلاث ليال بأيامها من خوفك.

وبعد هذا الخبط والخلط ما صبر حتى كشف عن مكنون سريرته، وجاهر بما ستره من ضغينة، وأظهر عليَّ من عتاب شريف باشا قائلًا: إني تجاوزت عن إغراقك. ولكن يجب عليك أن تذهب إلى جهنم، إمّا من طريق بلاد العجم، وإما عن بلاد الهند. وكلما طلبت تسفيري إلى الأستانة أو إلى باريس أو إلى الحجاز تأبى إلا إرسالي إلى جهنم. وطلبت إلى ذلك اللئيم أن يمهلني يومين وأنا في الضبطية، حتى أعد للسفر عدته، وأبيع ممَّا أملكه ما لا ينقل وأحمل معي ما يجب أن استصحبه. فأبرز بطنه منتخبًا وقال: نحن نكفيك مؤنة هذا وأنت في السويس. كن مطمئنًا وها هو أحمد بك (وكيل الضبطية) تكفل لك جميع ذلك.

وكل هذا كانت منه نكاية فيَّ وتشفيًا من غيظ ما كان له سبب سوى وهم باطل - ثم أرسلني ذلك النذل إلى السويس مع جمع من الضباط. وبقيت فيه يومين محبوسًا محاطًا بالعساكر، لا قدموا لي الطعام، ولا تركوني حتى أجلب من السوق - وفي آخر الوقت جاء رجل من طرف الأحمق الذي يتصرف في السويس لظلمه، وأخذ ما كان في جيبي وجيب خادمي من الدراهم والأقراش[3] وقلم الرصاص والسبحة والمنديل والسكين، قائلًا إن أفندينا قد أمر بذلك. وبعد هذا الفصل الشنيع قادني إلى مراكب الظالم قَوْدَ الجمل المخشوش، فلما مثلت بين يديه قلت له بصوت...[4] يا أيها الباشا، إن كنت مأمورًا بقتلي فَلِمَ التأخر والتواني؟ وإن

1 ميدان العتبة الخضراء بالقاهرة.

2 أحد نواب مدينة القاهرة الثلاثة في البرلمان، وكان شيخ التجار.

3 القروش. وفي النص كلمات كثيرة من هذا النوع الذي كان يتصرف فيه الأفغاني عند تعامله مع العربية. ومع ذلك فهو جمع صحيح على وزن أفعال.

4 كلمة غير واضحة

لم تكن مأمورًا بذلك فلم منعتني عن جلب الطعام من السوق، ولا قدمت ما يقتات به من عند نفسك (في هذين اليومين بل أمرت أن تصليني جوعًا)، فانكمش وجهه الصلد الوقح كأنه يستحي، وقال: ما عليَّ. أنا مأمور ومعذور. ثم فغر فاه قائلًا: أنت الآن تذهب إلى وابور الأركط (إن شاء الله يصير طيب. طيب) وترسل قبل وصولك أموالك وكتبك إلى بندر كراجي أن بندر أبو شهر أو البصرة، وترى كل خير من أفندينا إن شاء الله (هذه سياسة معوجة تركية) فقلت له إن أمرت أن ترد إلينا الأقراش التي أخذت من جيبنا حتى نقدر على النزول من الوابور إلى بندر من هذه البنادر التي ذكرت. فتعبس، وتجهم، وقال رافعًا صوته: أما هذه فلا يمكن. لأني أخاف أن أخالف أفندينا. فإن أفندينا قد أمر أن أسلب جميع ما عندك وعند خادمك سوى الثياب.

وجملة الأمر (أنني) قد ذهبت من مصر (بسِرْبال وسروال...) إلى بندر الكراجي – وزاد جميع هذه الآلام والمصائب تأثر النفس الذي حصل لي من خجل استولى علي وتبيّغ[1] به دمي عندما تصورت أن حزب عبد الحليم باشا سيستهزئون بأفعالي، ويسخرون من محاماتي عن الخديو، ومحبتي له، وقد جرى منه ما جرى، لأنهم كانوا عارفين بحقيقة الأمر – فأسألك الآن يا عقل مصر، ويا عدل القاهرة، بما حزت من مزايا الكمال في عميقات إدراكاتك، ودقيقات أفكارك، وبما نلت من فضيلة التمام في ساحة طهارة نفسك وثقتها وذرى أخلاقها الذكية وشواهق سجاياها الرحيضة، أن تسأل هنا عليَّ، وقيامًا بواجب حق العقل، وأداء الفريضة العدل، عن أفعالي وحركاتي مع الخديو وغيره من عبد الله فكري باشا وفخري باشا وكمال بك كاتب سر الخديو والشريف باشا الذي بحمايته صرت فريسة للكلاب، فإن كُلًا كان عالما بصدري وردي، عارفًا بأعمالي وأفعالي، عندما كنت في بلاد الإفرنج، ما خفيت عليهم خافية من أموري، حتى تقوم على ما أحطت به علما بنور عقلك من استقامتي واعتدالي شواهِدُ العدل وبراهين الصدق – فيكون حكمك في قضيتي أيها الحاكم العدل عن بيّنة – ثم تدبر يا عقل مصر بنافذ بصيرتك في هذه الحكومة التي تبكي الفرح الجذبذن[2]، وتضحك

1 تبيّغ بتشديد الياء: هاج وفار.

2 الجذبان: السعيد.

الكئيب الحزنان، وتأمل بناقد إدراكك في دعائمها والقوامين على...[1] (يا ترى تدوم حكومة بهؤلاء الظلمة الجَهَلة، وتقوم دولة بأولئك العمي الصمم، ترجو أن تعمر البلاد...[2] أتظن أن (يزيد مات والحجاج توفى)؟ إن الحجاج وتيمور قد ماتوا... جراثيم يتناسخون من صلب إلى صلب وينتقلون من بطن إلى بطن. لا تخلق حكومة من حكومات المسلمين في هذه القرون... على منصة الجور، يأمرون بالفحشاء والمنكر وينهون عن المعروف والبر.

وحق العدل، وعظم شأنه، لو تأمل البصير في هذه الحكومات وما فيها من الحيف والعسف، لرأى أن بقاءها في العالم لا يكون إلا لتزيد خزيًا متتاليًا وافتضاحًا متواليًا، نكالًا من العدل، وخذلانًا من النصفة، وقصاصًا لما جنت على أنفسها من الجور والظلم...

فيا عدل القاهرة، لو نظرت بنظارة إنصافك دقائق المصيبة التي أصابتني من الحكومة المصرية، وأنا طاهر القلب نقي السريرة، بريء من كل جنحة وجناية، ورأيت بمرآة عدالتك ما تواردت عليَّ لأجلك تلك الرزية من البلايا المتتابعة في الهند، لحكمت حكمًا عادلًا أن الداهية الدهياء التي نزلت بالحكومة المصرية، وأخذت بمخنقها دون كفارتها - حقًّا أقول إن بالعدل قامت السماوات والأرض وما بينهما، وبالجزاء قام العدل على مركزه، وعلى محوره استدارت رحاه - والذي أضحكني بعد ما أبكاني ما كتبته أضحوكة الجرائد وفهرست الأفعال السيئة ودفتر الأعمال الشنيعة، **الوقائع المصرية**، من أن "الحكومة الخديوية قد اطلعت على جمعية سرية رئيسها جمال الدين الأفغاني قد أسست على فساد الدين والدنيا"[3].

نعم، قد صدقت في قولها هذا من تكون عونًا للحمق، وعضدًا للخرق، فقد أفسد الأديان لا دينًا واحدًا - وشكر للعدل الذي قد أشاع بألف لسان وأضاع بألف قلم كفر من نسبني إلى إفساد الدين - وأما الدليل الذي أقامته من جور الدولة العلية من قبل على صحة

---

1 كلمة غير واضحة.

2 كلمة غير واضحة.

3 يبدو أنه كان على علم بما نشره **الوقائع المصرية** بعد إبعاده من مصر.

ظلم الحكومة الخديوية من بعد فهو دليل طبيعي لا يرد ولا ينكر، لأن بذر العسلوج[1] من تلك الدوحة التي ساخت أسنانها في كثبان القسوة، لا تؤرق إلا حيفًا ولا تزيد إلا عَسْفًا ولا تثمر إلا خسفًا - وأعجب من كل هذا وأدل أن ذلك اللئيم المعيوب أعطى كتبي وأنا حي ميراثًا، سبحانه من رجل يرث كل...[2] ويا للعدل ويا للإنصاف! وحقك عليَّ، إن هذا لشيء يستفرغ ماء الشئون ويقضي على العاقل بالجنون.

وبعدما، يا مولاي، تؤلم قلبك الشفيق الرحيم بعد استماع تفصيل المصيبة التي دمغتني في مصر. فالآن أسألك بسماحة أخلاقك أن تعيرني سمعك، حتى أقص عليك مجملًا من تفصيل ما نزل عليَّ في الهند من البلايا التي على نتائج البلية المصرية، لأنك وحدك منتهى شكواي، فأقول إني من يوم وصولي إلى بندر الكراجي كان ثاني يوم من بلوغ خبر قتل (كيوناري) قنصل الإنكليز في كابول، كنت تحت الحفظ كل ساعة متهيأ لاستماع سؤال ثم جواب، وكل يوم مستعدًّا للذهاب من عند حاكم إلى آخر لتجدد الفحص والتمحيص، وكل شهر مشمرًا للانتقال من بلد إلى بلد لاستنطاق جديد، واستماع خطاب عنيد. وكانوا يمنعون الناس من معاشرتي، ويحظرونني من لقائهم، ولكنهم ما سلبوني ولا أخذوا المنديل والسبحة من جيبي بأمر الملكة خلافًا للحكومة الخديوية، إلى أن ذهب أيوب خان[3] إلى طهران، فحينئذ اطمأنت خواطر الإنكليز من طرفي وتركوني...[4] ثقيل الظهر، كسير العظم، من الضنك والضيق والقلق والاضطراب، أخبط خبط عشواء، لا أعرف الضلالة من الهدى، فذهبت إلى الدكن، وأنا لا أملك نفيرًا ولا فتيلًا، ولا أجد لنفسي بيتًا ولا مقيلًا -وبينما أنا ضال عن رشدي، وحائر في قصدي، وأتأمل في المصائب التي تبادرت علي، وأتفكر في حالي وما يئول إليه أمري، فإذا قامت الداهية العرابية، على ساقها، واستولى الألم على الحكومة الإنكليزية، واشتدت وساوسها، خوفًا من وقوع الفتنة في الهند، واعتقدت بأني مرسل من طرف

---

1 النبات الأخضر أو الكرم أول ما ينبت.

2 كلمة غير واضحة.

3 زعيم أفغاني معاد للإنكليز ترك بلاده في ذلك الوقت وذهب إلى إيران.

4 كلمة غير واضحة.

عرابي باشا لتحريك المسلمين وتحريضهم، ضد الحكومة الإنكليزية، فجلبتني من الدكن إلى كلكتا، واشتدت عليَّ في السؤال والجواب، وكنت كل يوم متهمًا في تهديد تحذير. ولقد ضيقت علي مسالك الرحمة. وكلما صوت العرابي يزداد اعتلاء كانت الحكومة الإنكليزية تزداد عليَّ شدة، خاصة عندما قال ذلك القوال المجازف: أنا أثير مسلمي الهند على الإنكليز، حتى إني من شدة تضييق الحكومة وعدم إصغائها إلى ما ألقي عليها من الأجوبة، طلبت منها اضطرارًا (وفرارًا من البلية...إلى بلية أخرى) أن ترسلني إلى الخديو، ورفعت مسألتي هذه إلى حاكم الهند، وهو وقتئذ في السِّمْلة[1]، فظللت منتظرًا للجواب. وظلت الحكومة في الخطاب والعتاب إلى أن انطفت الفتنة، فأطلقتني مع مراقبة أفعالي وحركاتي، ليلًا ونهارًا...

فلما رأيت أن المصائب كل يوم تكشر عليّ عن أنيابها، وأن البلايا تفتح كل ساعة بابها، تفكرت في الرزايا التي جلبتها عليَّ الغباوة والقسوة، وترويت في أمري، وعلمت أني لو أذهب إلى بلدي، وفي العين قذى، وفي الحلق شجى، وفي الكبد أوار وفي القلب نار مما أصابني، لا أجد فيه بين أهله، وكلهم مسلمون، من إذا قصصت قصتي، وكشفت عن غصتي، يئن علي، ويتوجع لي، ويأسف على مصابي، لأن المسلمين فطروا على جبلة واحدة، وخلقوا من طينة متماثلة بلا اختلاف في الطبيعة، ولا تغاير في السجية، لا يستعظمون الضيم، ولا يستوحشون من الظلم ولا يرون الحيف فظيعًا ولا العسف شنيعًا...[2] فعزمت أن أذهب -وإن كنت صفر اليدين خالي الراحتين- إلى بلاد فيها عقول صافية، وآذان واعية، وقلوب شفيقة، وأفئدة رفيعة، حتى أقص عليهم ما يجري على ابن آدم من المشرق. (وهذا هو سبب ذهابي إلى بلاد الإفرنج)[3]، وأخمد النار الملتهبة في قلبي من هذه البلايا، وأضع حمل هذه الهموم التي انقضت ظهري. وأنا إن مُتُّ فعلى الدنيا بعدي العفاء، وأن بقيت فلا أعدم عقلًا يرفق بي، ولا أفقد عدلًا يحن عليّ - وهذا هو سبب ذهابي إلى بلاد الإفرنج.

---

1 العاصمة الصيفية للإقليم.

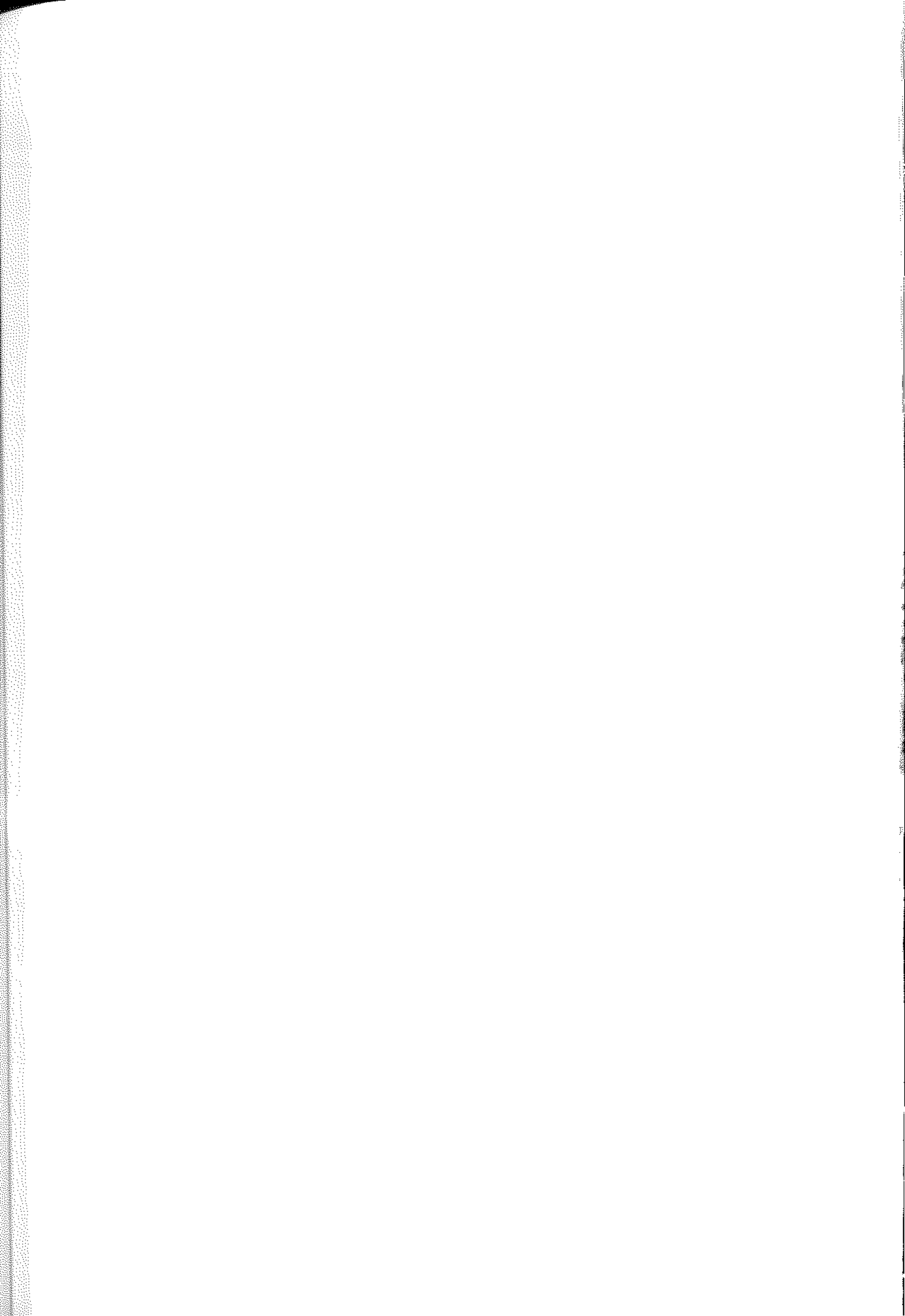
2 كلمات غير واضحة.

3 عبارة مشطوبة.

وقد أرسلت يا مولاي إلى رفيع جنابكم خادمي (العارف) لقبض أموالي وكتبي التي تخلفت عني في مصر، بعدما شردتني اليد الظالمة، وأخذ شهريتي الباقية على الحكومة، والثقة في كل هذه بعدلكم، والاعتماد على إنصافكم، والشفقة وسماحة أخلاقكم أن تُظِلوا العارف بظلال شجرة رحمتكم، وتؤوده في فناء عاطفتكم إلى أن يقبض أموالي ويلحق بي في لندن.

ثم أرجو بضراعة واستكانة، رجاء معتقد لكم، آمل لكُلِّ فضيلة تتباهى بها الأمم، أن تنظروا إلى تلامذتي بنظر العناية، خاصة الشيخ محمد عبده والسيد إبراهيم اللقاني. ولو صدرت عنهم في هذه الفتنة الشوهاء فلتة عن جهالة، فاعفوا عنهم بواسع رحمتكم، وتجاوز عن سيئاتهم بكريم أخلاقكم. ولا تؤاخذهم يا مولاي بخطيئاتهم فإنك أنت العفو الكريم، والبر الرحيم.

ولقد أرسلت مكتوبًا إلى الشريف باشا ومكتوبًا آخر إلى عبد الله باشا فكري، ودعوتهما إلى أداء الشهادة. والسلام.



الملحق 3

رسالة بالفارسية من جمال الدين في بطرسبورغ إلى أمين السلطان، رئيس وزراء إيران، في 1 يناير [1889][1]

[تحيات فخرية.]

تذكر بالطبع الحوار الذي دار بيننا على الطريق إلى [مقام شاه] عبد العظيم، وما قلتُه أنا وقلتَه أنت. لذلك، إذا ادعى أحدهم أنه عرَفَ، عبر تخيلات وأوهام باطلة، بأنني، لولا رحمة الله، كنتُ سأحرق إيران وأحيلها كومة رماد، وأقلب أنقاض ذلك البلد رأسًا على عقب، وأخلق الفوضى في عالم الفوضى ذاك، فهو بالتأكيد أخطأ في عرافته.

لقد جئت إلى إيران (بدعوة ملكية)، وسافرت من الخليج [جنوبًا]... إلى بحر قزوين [شمالاً]. وعندما وطئت سطح السفينة [المغادرة إيران] ونفضت عن قدمي غبار دار الأسى تلك، لم أجد نفسي ممتنًّا ومدينًا لأحد، باستثناء أعطيات سعادتك، وكرم ضيافة حاجي محمد حسن [أمين الضرب]، بارك الله فيه. لذلك، إذا تكلم غول وقح كلامًا فارغًا (كما فعل وكتب في صحيفة إيران الناطقة بالفرنسية قبل عدة أشهر)، وقال قطعًا وبالتأكيد إن

---

1 From Safa'i, *Asnad*, pp. 249-255.

هذه الرسالة رد على رسالة أمين السلطان التي ما تزال مفقودة. شكرًا لأمين بناني (Amin Banani) على تدقيق هذه الترجمة [من الفارسية إلى الإنكليزية].

ديني ومعبودي الدرهم والدينار، فلا شك أنه لن يُكترَثَ بملاحظته حتى بين أحط طبقات البشر، ناهيك بأسماهم مرتبة (نعم، الكلب المجنون فعلًا لا غريب ولا صديق له). دعنا بالتالي نتجاهل هذين الموضوعين كليهما.

أنا لا أعدُّ الذي هناك [الشاه] أسمى منزلة من المعتصم العباسي، والذي هنا [القيصر الروسي] أدنى منزلة من هولاكو [المغولي غازي إيران]. أنا لست من عالمها ولا أدور في فلكهما. لكن، طبعًا، أود لو أحرّض كل كفار العالم وأشجعهم على إكراه هؤلاء المتنكرين بلبوس الإسلام أن يكونوا مسلمين على الأقل في ذلك الجزء من دينهم المتعلق بالحقوق العامة، أي بمعيار العدالة والقانون الحق. فيما تبقى، لهم أن يكونوا ما يشاؤون حتى يوم الجحيم؛ لأن ذلك شأنهم الخاص، وضرره يعود على أنفسهم. لا غرض لي سوى هذا الهدف العام، فإذا اعتبرني أبله ما نصير المبدأ الفلاني أو عدو المبدأ العلاني فالقصة من ابتداعه. اعذرني إن طالت هذه الرسالة، فالموضوع معقد والتفاصيل تتطلب البراهين.

يقوم النظام في المملكة (أي الحكومة) على الإدارة المنظمة للقرى والمدن، والإدارة المنظمة لا تتحقق إلا برؤية سليمة، وأسس الرؤية السليمة استقامة سلوك الأفراد واعتدال أخلاقهم. هذه هي السلسلة التي تربط النظام في الممالك بمتانة حلقاتها، واستقامة سلوك الأفراد وهمتهم واعتدال طرائقهم أسس تلك المتانة بمختلف أشكالها. وعليه، يجب [في أفراد المملكة] إما [1] أن تكون نفوسهم بفطرتها نبيلة إلى حد أنهم يتجنبون الأمور الخسيسة والأشياء الدنيئة بشكل طبيعي، ويختارون بفطرتهم نبذ الطغيان والظلم والعنف والتعدي على الحقوق؛ أو [2] أن تكون عقولهم راجحة شاملة الإدراك بحيث تستطيع كبح جماح مصالحهم الذاتية الآنية وأهوائهم العبثية، عبر إدراك المصالح الجوهرية والحقيقية لنفوسهم؛ أو [3] أن يكون إيمانهم راسخًا بحيث يُجبِر كلاً منهم على [الالتزام بـ] قواعد الحق والعدل، عبر لجم غرائزهم وتكبيل أهوائهم وترسيخ أسس العلاقات المحلية [الوطنية والمجتمعية] بينهم. حين لا تتوفر أي واحدة من هذه [القوى] الثلاث، ستعم الفوضى بالضرورة في المجتمعات المحلية، ويسبب فوضاها الفساد في نظام إدارة القرى والمدن، ويتسبب فساد نظام الإدارة بزعزعة أركان المملكة ويؤدي في نهاية المطاف إلى انحطاطها.

وعندما يشيع الانحطاط يصبح بحد ذاته برهانًا قاطعًا على أسبابه. وهكذا يمكن لأي عاقل أن يحكم، من واقع ضعف حكومات المسلمين، ودمار ممالكهم، وحالة البلاء التي تعمهم، أن نفوس معظم المسلمين تفتقد هذه الأسس الثلاثية [أي الفطرة السليمة والعقل الراجح والإيمان الراسخ]. لذلك يعدّون مباحًا كل ما يستحق الاجتناب، ويجدون كل المحرمات مشروعة، ويعتبرون الأعمال البغيضة المشينة دائمًا شؤونًا اعتيادية. يرون الافتراء والكذب ذكاءً، ويفاخرون بالاضطهاد والطغيان (مثل أهرِمان إله الشر عند الزرداشتيين)، وتجدهم يبتعدون عن كل خير ويصدرون كل أنواع الشرور. على سبيل المثال، إذا اختار المرء النأي بنفسه عن أحد مسلمي آخر الزمان هؤلاء، أو شاء ألا يحييه أو يطريه، يعتبر مسلم آخر الزمان هذا أن من المباح له رمي ذلك الرجل المسكين بكل أنواع الافتراءات وإثارة كل أنواع المشكلات له؛ ولا ينطفئ لهيب غضبه حتى يقتل ويدمر ذلك الرجل وأسرته دون أدنى ندم أو وازع ضمير. بل يفاخر بما فعل، ولا ينفك يقول: "أرأيتم ما فعلته بفلان وفلان، وكيف أحرقته ودمرت أسرته، لأنه في أحد الأيام لم يظهر لي الاحترام اللائق والواجب؟" أنت تذكر طبعًا الأشياء التي فعلها صانع الدولة [اعتماد السلطنة] وأمثاله معي، وما حاكوه لي وحكوه عني كي يتقربوا من سعادتك، وكانوا فخورين بفعلتهم.

بعد هذه المقدمة المطولة، لعلك تسمح لي بالقول إن المرآة ثلاثية الزوايا التي تعكس من داخل هذا البلد صورة إيران إلى العالم الخارجي، تظهر مجموعة أشكال مشوهة ومقلوبة، بسبب عيوب جوهرية ناشئة عن شروخ عديدة فيها. ونظرًا لأن لا مجال في عالم السياسة لأداء خدمات خيّرة، ينخرط المرء في الأكاذيب والأباطيل. سمعت قبل عدة أشهر أن بعض الافتراءات شاعت عني في دار الخلافة [في طهران]، لكنني لم أشأ آنذاك تبرئة ساحتي، لأن الحديث عن الطهارة والنقاء بحضور أولئك المشبعين بالزيف والتخيلات والأوهام الباطلة عمل يفتقد الحكمة. سمعت مؤخرًا أيضًا أنه [اعتماد السلطنة] نشر مجددًا بعض الأكاذيب، ولأن لسعادتك علاقة بها، رأيت من الضروري توضيح الحقيقة. طبعًا، أنا متورط بطريقة ما في القضايا الحالية من حيث علاقتها بالمصلحة العامة والسياسة العامة، لكن لم يكن لي يد ولا علاقة لي إطلاقًا فيما يتعلق بالأفراد -خاصة ما يتعلق بشخص سموك، وأنا أعتبرك،

بسبب حسك الفطري، أعظم رجل قابلته في حياتي. لقد نما في قلبي حب لشخصك البهي لا أظن أنه يمكن حتى لقسوة منك أن تمحوه. أنا نفسي لا أعرف سبب هذا الحب أو الدافع له، لكن لأن هذه الكلمات تصدر تلقائيًّا من قلب رضي قانع أظنها برهانًا على صدقي.

بما أن بعض الأغرار في حلبة السياسة درجوا منذ مدة على القول والكتابة (في مجلة اختر) أن جلالة الشاه وسموك يعتبران حكومة روسيا عدوًّا لدودًا للحكومة الإيرانية، فهذا بلا شك سوف يثير سخط الروس وعداوتهم، ومن البديهي أن تكون لذلك عواقب وخيمة. لهذا تدخلت في كل مكان هنا، خصوصًا باسم سعادتك، وقلت في كل مكان أن "لا جلالة الشاه، ولا رجالات الدولة في حكومته يحملون هذه الفكرة، وتحديدًا أمين السلطان الذي يتحلى بما يكفي من الحكمة لعدم القبول بمثل تلك الادعاءات والتقارير الكاذبة". باختصار، لقد زرعوا بعدم نضجهم وغطرستهم هذه الفكرة الشريرة في قلوب الروس، ونسأل الله السلامة.

كتبت لي في رسالتك بأنك ستجعل ميرزا أبو تراب سفاجي محط حظوتك ورعايتك. ألف شكر لك وثناء عليك. أعرف أن كلمتك حق مطلق، ولذلك كلي ثقة بقولك. آمل أن ترسل جوابًا عن هذه الرسالة.

تحياتي لك وللصادقين في حبك.

صديقك وربما حتى شهيد صداقتك، جمال الدين الحسيني

الملحق 4

رسالة غير مؤرخة باللغة التركية من جمال الدين في إسطنبول إلى السلطان عبد الحميد [نحو عام 1895-1896][1]

إن أسى وإحباط قلبي الواثق بأن حقوق الإسلام، التي تطالها تعديات أعدائها من كل الجهات، كان سيحميها مستقبلاً الوجود القدسي لجلالتك؛ وعناء عقلي المشغول بإيجاد السبل لتعريف العالم كله بقناعتي أن العالم الإسلامي على هذه الأرض سيأمن العدوان باللجوء إلى حماية جلالتك؛ وحقيقة أن عيني اللتين تتحرقان شوقًا لرؤية نجمك السعيد يسطع سريعًا على العالم بأسره، تتعرض الآن جميعها للإهانة -بفعل كل هذه الأوضاع التي

1 Turkey, Basbakanlik Archives, Istanbul, Yildiz Collection, MS 1103.

مع الشكر لأندرياس تيتز (Andreas Tietze) على هذه الترجمة [إلى الإنكليزية، مع أن ركاكتها مروعة لدرجة استحال معها ترقيعها أو ترقيتها في الترجمة العربية. انظر مثلًا هذه الجملة الفظيعة:

Not only that, but when recently the correspondents of the *Times* came to see me and Mr. Gracino mentioned in my presence certain words concerning Your Caliphal Highness, which he had heard from the British ambassador, Mehemet Bey, who was present, reported faithfully to Your Caliphal Majesty both the words that Mr. Gracino had said he had heard from the British ambassador and my sincere speech in defense [of the Sultan] in response to them." (p. 445.)

تتضح في الحقيقة رداءة اللغة الإنكليزية وفقرها وافتقادها إلى أي مسحة جمالية في مواضع أخرى كثيرة في متن الكتاب الذي يحتاج عمومًا إلى إعادة صياغة وتحرير من قيود الأطروحات المدرسية. (م)].

لا يمكن تأويلها على نحو مرضٍ بحال من الأحوال. فشخصي الذي يتلذذ بتحمل أثقل الأعباء وأمرّ الغوائل في سبيل خير الإسلام ورفعته لا يطيق احتمال حتى أدنى الإهانات. لأنه حين يهان في مركز الخلافة الإسلامية شخص تلقى عموم الاحترام والإجلال في أرجاء العالم كافة لنزاهة شخصه وفضائل ذاته - فذلك أمر لا يمكن لجلالة الخليفة نفسه أن يقبله أو يتغاضى عنه بحال. حتى قبل أن تراودني أي فكرة بالمجيء إلى هنا، وقبل أن أرى وجه جلالتك المشرق وأفتتن به، كانت إحدى التزاماتي الدينية لتوها الدفاع عن سموك السلطاني وعن منصب الخلافة وتمجيدهما كليهما. والمقالات التي كتبتها أثناء إقامتي في أوربا لكل الصحف في باريس وروسيا، وفي مجلة **العروة الوثقى** التي أصدرتها بنفسي، برهان قاطع على أنني لطالما احتفظت لجلالتك السلطانية بأسمى آيات التبجيل وأعمق الاحترام والإخلاص. أما لماذا لم أقدم لجلالتك السلطانية تلك المقالات التي زينتها بمديح حضرتك السنية، فلأن غايتي لم تكن قط أن أحاول، مثل بعض خسيسي العقول دنيئي القلوب، إظهار ولاء منافق ومزيف لشخص جلالتك، أو أعزز أهمية تلك المقالات بنظر السلطان، أو أثير إعجابك على أي نحوٍ بأمور مصطنعة خيالية مثل أشباح الصحراء. أود أن أتحرر من كل هذه الأفعال المخادعة، وأتمنى أن أثبت لك بشرفي الشخصي وفضائلي الروحية والمادية أنني نصيرك المخلص وأنني أتمنى لك كل الخير بصدق وأمانة. للأسف فشلت في ذلك. وكنت عرضت نفسي سيفًا قاطعًا بيد الخليفة، مثل "ذو الفقار" حيدرة، يضرب به أعداء الداخل والخارج، لكن عرضي لم يقبل أيضًا. وعندما تلقيت فرمانًا من الخليفة يأمرني بتقديم وتوضيح رأيي المتواضع بشأن إمكانات توحيد (عالم) الإسلام، شعرت بسعادة غامرة وكأن بوابات الفردوس الثمانية انفتحت أمامي. كتبت ملخصًا موجزًا لرأيي المتواضع حول هذا الموضوع عملًا بأمركم السلطاني السامي، ورفعته إلى عتبة الخلافة السنية. ونظرًا إلى أنه لم تُقل حتى الآن كلمة واحدة حول هذه المسألة، خلصت آسفًا إلى الاستنتاج بأن المشروع قد ألقي به في زوايا النسيان، أو احترق بنار حقد أشخاص أشرار متحاملين، أو أن حكماء آخر الزمان هذا أساؤوا تأويل محتوياته بحيث انحرفت عن مقصدها السامي وانتهى بها المقام بين أدبيات التحريض [المحظورة (م)]. ليس ذلك فحسب، بل عندما جاء مراسلو صحيفة

التايمز للقائي مؤخرًا، وذكر السيد غاراسينو بحضوري كلمات معينة تتعلق بسمو الخليفة كان قد سمعها من السفير البريطاني محمد بيك، الذي كان حاضرًا، ونقل إلى جلالتك بأمانة كلمات غاراسينو الذي قال إنه سمعها من السفير البريطاني وخطابي المخلص في الدفاع [عن السلطان] ردًّا عليها.

لكن المسألة اتخذت سمة مغايرة بسبب بعض المكائد والمؤامرات، وعلى نقيض وقائعها الحقيقية، بدوت وكأنني ارتكبت إثمًا بدفاعي المتقد والصادق، وما كنت لأدافع على نحو أفضل عن ابن حقيقي حبيب، فكوفئت بمهانة الخضوع للتحقيق. لحسن الحظ تبين في النهاية، لدى مواجهة غاراسينو مع محمد بيك، بحضور رجب بيك، كيف دافعت من كل قلبي عن مصالح جلالتكم، وتبينت الحقيقة لسموكم السلطاني. كذلك تبين حقد وجشع غاراسينو سيئ الذكر، وربما أيضًا مهمته السرية التحريضية، وعداء الإنكليز - كونه إنكليزيًّا - ضد الدولة والأمة عمومًا وضد شخصي تحديدًا. لهذا، عندما استدعي وحقق معه بمفرده، أنكر غاراسينو - وهل ثمة شك في ذلك؟ - أقواله الكريهة ونسب كلماته إلى شخص آخر. ألم يكن من الضروري لتوضيح هذه الحقائق بسرعة البدء أولًا بالمواجهة التي تمت أخيرًا، كي لا أخضع لعقوبة تحقيق مهين بدل مكافأتي بالمديح والاستحسان، وكي لا يعطى أعدائي وحسادي الفرص الجديدة لنشر الأخبار هنا وهناك بأن "جمال الدين خضع للتحقيق وفعلوا معه كذا وكذا"؟ كلما فكرت في الطريقة غير اللائقة التي جرى فيها التعامل مع هذه المسألة - تبدت لي استحالة عزو هذا الإجراء الخاطئ المشين إلى حكمة خليفة رسول الله ووريثه. لكن ما الذي بمقدوري فعله ضد أولئك المتآمرين والمفترين القادرين على الوصول إلى كل قلب وعقل؟ فصبر جميل والله المستعان! وليس لدى أدنى شك بأن هؤلاء اليزيديين القساة والشِمريين الطغاة، مثل لصوص الكوفة ودمشق، سيستمرون حتى اللحظة الأخيرة في حبك مئات المؤامرات ضدي. طبعًا، بعون الله، من أسهل الأمور عليّ فضح أحابيل تلك المؤامرات ورد كيدها قلائد لعنة إلى نحور أصحابها. لكن لأن الله عز وجل فطر قلبي خاليًا من طموحات المناصب والمراتب والمجد الشخصي وحب البريق والبهرجة، ولأنه خلقني كما أنا مخلصًا دائمًا لخدمة عالم الإسلام، فمن الواضح أنه حرام عليّ هدر وقتي بهلوسات

وعبث أشخاص دنيئين منحطين. كل أريب يعرف أن سموك السلطاني المقدس لا يرضى أن أضيع وقتي الثمين وطاقتي الحيوية في الانشغال المهين والتافه بافتراءات هؤلاء الناس هنا، وأنك بالتالي سوف تعجل بإذنك الكريم في مغادرتي، كون مغادرتي على ما يبدو هي الحل المفضَّل. يستحيل العيش بين أناس لا يعرفون خوف الله، ولا يتورعون عن حبك المكائد بالتلفيق والكذب والتحريض، لكي يتجنبوا [ويفشّلوا] خدمات وأعمال الولاء التي يؤديها أولئك المخلصون حقًّا لسمو جلالتك بكل إيثار وبعد عن الأنانية. أجدني من جهة عارفًا بأن سيدنا، جلالة الخليفة، لا يوافق على هذه الأمور، وعازفًا من جهة أخرى عن التسبب بإزعاج [جلالتك] دونما حاجة طوال الوقت؛ لأنني أعرف تمامًا أن خصومي المتفقين كلية فيما بينهم لن يمنعوني من أداء أي خدمة لجلالتك فحسب، بل لن يخجلوا من إزعاج جلالتك طوال الوقت بسببي. قبل بضعة أيام، حين وصلتني رغبات سلطانية معينة عبر خادمكم رجب بيك، أعلنتم لي الأخبار السارة بأن إذن مغادرتي قيد الإصدار. لذلك أطلب أن يمنح الإذن السلطاني كما أعلن، وأن يشعر هذا العبد الفقير بالسعادة والامتنان دون تأخير. إن بصيرة جلالتكم الثاقبة تدرك لفورها أن بقائي هنا صار مستحيلا تمامًا، كوني عرضة إهانات تولّدها إشاعات فارغة وملفقة تنتشر بين يوم وآخر وتربك عقول الناس. حالما يصدر الفرمان، لسوف أطيع -دون أدنى شك- جلالتك وأمثل بين يديك. وحيثما كنت أقيم في الخارج، سأكون دومًا راغبًا بنيل رضى خليفة المسلمين. لو أوليت سموك اهتمامك بأمثال المتآمرين والحساد الموجودين هنا، ولاحظت أن نشاطهم بكليته ينحصر في حبك المكائد الخسيسة، لوافقت -دون أدنى شك- على مغادرتي بأسرع ما يمكن. كل ما أطلبه من جلالتك السلطانية، حبًّا بالله، الإذن بالمغادرة، وخير البر عاجله؛ كي لا تسمع إذناي تلك الأشياء التي لم يُسمع بها في العالم قط، وكي لا ينفطر قلبي بتلك المكائد، وكي أغادر وأنا أدعو مخلصًا لجلالة خليفتنا. أستودع الله حماية شخص الخليفة، قرة أعين أهل الكون أجمعين، الذي أوكله الله واجب الحفاظ على عباد الله (الأمة الإسلامية) وحماية حقوقهم من كل التعديات.

الداعي لكم جمال الدين الحسيني

تسلسل زمني لحياة جمال الدين

تواريخ محتملة

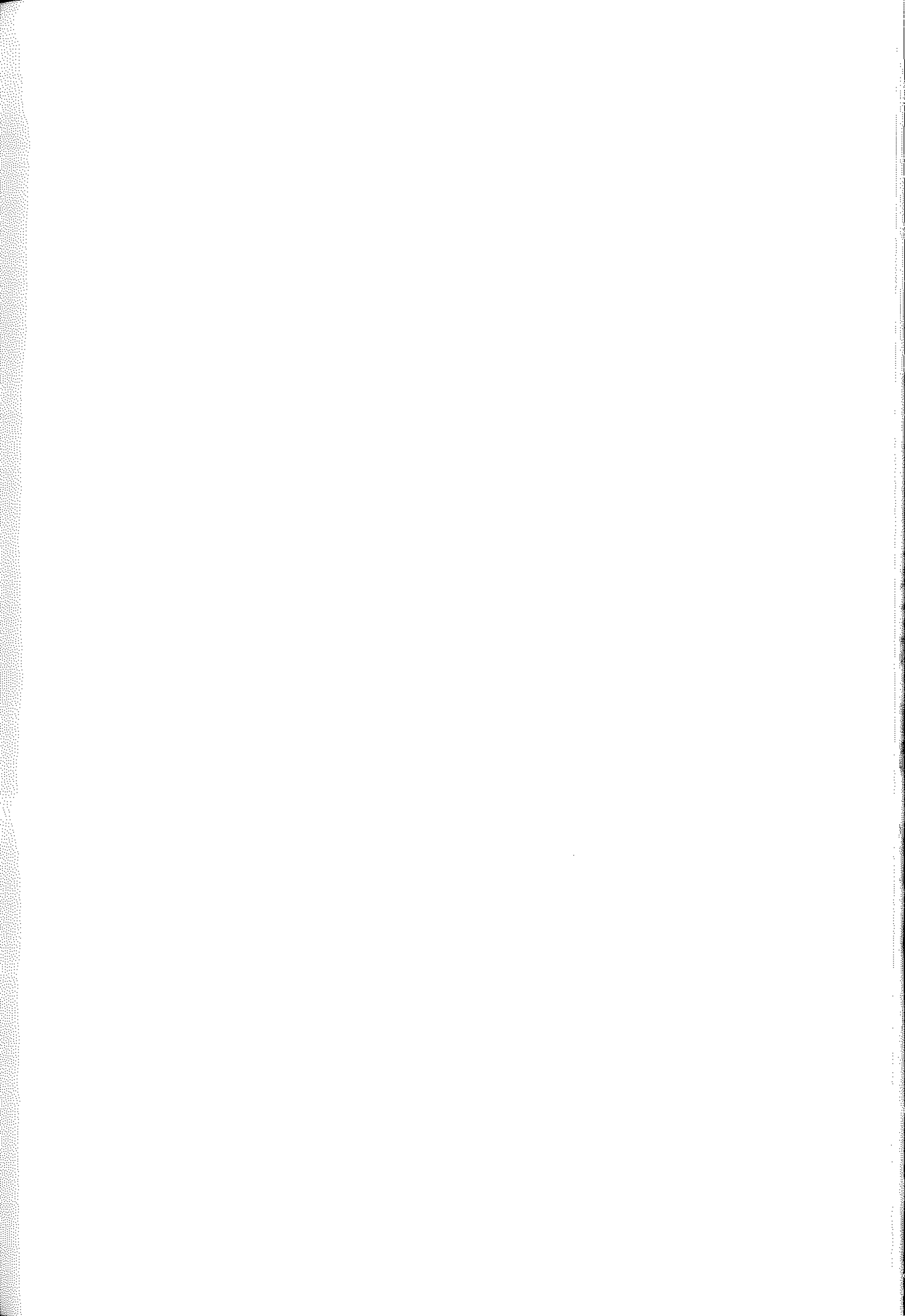
1838–1839	ولد في أسد أباد، إيران
نحو عام 1848	يغادر أسد أباد إلى قزوين
نحو عام 1850	يغادر قزوين إلى طهران
نحو عام 1852	يغادر طهران إلى مدن العتبات المقدسة (تحديدًا النجف في العراق)
1856 (1272 هـ)	إلى بوشهر
بدءًا من عام 1856 أو 1857	يسافر إلى الهند ويبقى فيها من سنة وبضعة أشهر إلى أربع سنوات
من نحو عام 1861 إلى نحو عام 1865	رحلة طويلة وبطيئة إلى إيران عبر مكة والعراق وربما إسطنبول

تواريخ مؤكدة

منتصف ديسمبر 1865 إلى أواخر ربيع 1866	في طهران، ربما قبل رحلته إلى أسد أباد
أكتوبر 1866	يبدأ رحلة استغرقت أربعين يومًا إلى مدينة هراة في أفغانستان، ويصل إليها عبر شمال شرق إيران
ديسمبر 1866	في قندهار

أواخر أكتوبر 1867	يصل إلى كابول بعد توقف في غزني
نوفمبر 1868	يطرد من أفغانستان ويغادر كابول
ديسمبر 1868	يغادر قندهار في أفغانستان إلى بومباي في الهند
مارس- ابريل 1869	في بومباي
يوليو 1869	يسافر إلى القاهرة لمدة أربعين يومًا
أواخر صيف 1869-أوائل ربيع 1871	في إسطنبول، ثم يطرد منها بسبب خطاب ألقاه في دار الفنون في نوفمبر-ديسمبر 1870 (رمضان 1287)
ابريل-مايو 1871 (محرم 1287)	يصل إلى القاهرة
1878-1879	يكتب مقالات في الصحف ويصدر كتاب **تاريخ أفغانستان**
أغسطس 1879	يطرد من مصر
أواخر 1879 إلى نوفمبر 1882	في كالكوتا. ينشر مقالات بالفارسية ويكتب "الرد على الدهريين"
نوفمبر 1882	يغادر الهند
ديسمبر 1882	تتوقف سفينته في قناة السويس، ويكتب رسائل إلى رياض باشا وآخرين
يناير 1883	إقامة قصيرة في لندن. يلتقي ولفرد بلنت
منتصف يناير 1883-يوليو 1885	في باريس
18 مايو 1883	ينشر "رد على رينان"
1884	يصدر **العروة الوثقى**
يوليو-نوفمبر 1885	ينزل ضيفًا في منزل بلنت، لندن
أوائل ربيع 1886	تاريخ محتمل لمغادرته لندن إلى بوشهر
مايو-أغسطس 1886	بوشهر
أواخر 1886	يصل طهران عبر شيراز وأصفهان
نحو ابريل 1887	يغادر إيران بطلب من الشاه، ويذهب إلى روسيا
مايو 1887	يصل موسكو، ويبقى عدة أشهر في بطرسبورغ

فبراير 1888 (أو قبل ذلك)–منصف 1889	في بطرسبورغ
أغسطس 1889	في ميونخ، ثم يعود إلى روسيا
نوفمبر 1889	في ضواحي طهران
ديسمبر 1889–يوليو 1890	في طهران
يوليو 1890–يناير 1891	يلجأ إلى مقام شاه زاده عبد العظيم
يناير 1891	يطرد من إيران عبر كرمنشاه
فبراير 1891	في كرمنشاه
مارس 1891–صيف 1891	في بغداد والبصرة، في العراق العثماني
خريف 1891–بداية صيف 1892	في لندن
صيف 1892–مارس 1897	في إسطنبول
9 مارس 1897	يتوفى في اسطنبول



المراجع

أدرجت في قائمة المراجع هذه حصرًا الأعمال الأكثر أهمية واستخدامًا. لثبت مراجع أكمل وأكثر تفصيلاً، انظر:

A. Albert Kudsi-Zadeh, *Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani: An Annotated Bibliography* (Leiden, 1970).

العناوين التي تحوي موادًا أساسية أو تحليلات مهمة مميزة بعلامة النجمة.

وثائق غير منشورة

Browne, Edward G. Correspondence with Mīrzā Āqā Khān Kirmānī. *Oriental Manuscripts*, vol. 60. Edward G. Browne collection. Cambridge University Library. Cambridge, England.

France. Archives du Ministère des Affaires Étrangères. Perse, 1888–*1896.

Gladstone, William Ewart. "Gladstone Papers." British Museum Add. MS. 44,110. Vol. XXV, 1885.

*Great Britain. Commonwealth Relations Office. Government of India, Foreign Department. *Narrative of Events in Cabul from the Death of Dost Mahomed to the Spring of 1872. . . . Cabul Précis 1863–74*. Simla, 1866, 1874.

*Great Britain. Commonwealth Relations Office. Government of India, Foreign Department. *Proceedings of the Government of India in the Foreign Department, Political.* Calcutta, 1869; "Cabul Diary," Feb., April, Sept.–Dec., 1868, and Jan., 1869.
*Great Britain. Commonwealth Relations Office. Government of India, Foreign Department. *Political and Secret Home Correspondence.* 1882, vol. 51, and 1887, vols. 93–98.
Great Britain. Commonwealth Relations Office. Government of India, Foreign Department. *Political and Secret Demi-Official Correspondence.* 1887–1891.
Great Britain. Public Record Office. Documents in the following series: *F.O. 60: original dispatches to and from Persia, especially *F.O. 60/594: Djemal ed-din: Proceedings of, and expulsion from Persia, 1883–1897. F.O. 65: original dispatches to and from Russia. *F.O. 78: original dispatches to and from Egypt. *F.O. 248: archives of the British Embassy in Tehran. F.O. 539: Correspondence Relating to Afghanistan, Persia and Turkestan.
*Malkum Khān Manuscripts, Bibliotheque Nationale, Paris, Supplement Persan, no. 1995 (containing two letters from Abū al-Hudā to Afghānī, 1892); Supplement Persan, no. 1996 (correspondence of Mīrzā Āqā Khān Kirmānī with Malkum Khān).
Paris. Préfecture de Police. File, "Cheik Djemal Eddin el Afghan ou Gemmal Eddin." E/116.
*Sayyid Jamāl ad-Dīn al-Afghānī's Personal Books and Papers. Majlis Library. Tehran, Iran. (Catalogued in Afshār and Madhavī, eds., *Documents*; reference given below.)
*Turkey. Başbakanlik Archives, Istanbul. Yıldız Collection. MS 1103.
United States. National Archives. Washington, D.C.

كتب ومقالات كتبها السيد جمال الدين الأفغاني

*al-Afghānī on Types of Despotic Government," trans. L. M. Kenny, *Journal of the American Oriental Society*, 86, 1 (1966), 19–27. Trans. of "al-Ḥukūma al-istibdādiyya," *Miṣr*, II, 33 (Feb. 15, 1879); reprinted in *al-Manār*, III (Nov. 14, 1900), 601–607.
*"An Afghan on the English," *The Bee/an-Naḥla* (London; English and Arabic), Dec. 15, 1878. (Partial translation of one of Afghānī's articles in *Miṣr*).

*"Les Anglais en Égypte," *La Justice* (Paris), March 27, 1883. (Reprinted in Pakdaman, "Notes sur le séjour. . . ."; see reference below.)
"Answer to Renan" (Réponse à Renan). See *Réfutation des matérialistes.*
**Ārā' va mu'taqadāt-i Sayyid Jamāl ad-Dīn Afghānī.* Ed. Murtazā Mudarrisī Chahārdihī. Tehran 1337/1958–59. (Includes Afghānī's Persian articles and the text of the "Refutation of the Materialists.")
*Articles in *al-Baṣīr* (Paris; Arabic), nos. 66, 67, 68, 74, 75, 77, and 78 (Feb. 8, 15, 22; April 5, 12, 26; and May 3, 1883).
*Articles in *Ḍiyā' al-Khāfiqain (Eastern and Western Review)* (London), I (1892). (Arabic-English journal, at the British Museum.)
*"Falsafat at-tarbiyya" and "Falsafat aṣ-ṣinā'a." In Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tārīkh al-ustādh al-imām ash-shaikh Muḥammad 'Abduh.* Vol. II. Cairo, 1344/1925–6, pp. 2–14. (Talks by Jamāl ad-Dīn recorded by 'Abduh).
**Ḥaqīqat-i mazhab-i naichirī va bayān-i ḥāl-i naichiriyyān.* Hyderabad, 1298/1881. Original Persian ed. ("Refutation of the Materialists," Majlis Library, Tehran.) Another edition, Tehran, 1303/1924–25.
*"al-'Illa al-ḥaqīqiyya li sa'ādat al-insān, *Miṣr,* II, 20 (Nov. 15, 1878); also reprinted in *al-Manār,* XXIII (Jan. 28, 1922), 37–45.
*"Lettre sur l'Hindoustan," *L'Intransigeant* (Paris), April 24, 1883. (Reprinted in Kedourie, *Afghani and 'Abduh,* and in Pakdaman, "Notes sur le séjour . . . ," both cited below.)
*"Le Mahdi," *L'Intransigeant* (Paris), Dec. 8, 11, 17, 1883. (Reprinted in Kedourie, *Afghani and 'Abduh,* and in Pakdaman, "Notes sur le séjour. . . ."
**Maqālāt-i Jamāliyyeh.* Ed. Ṣifātallāh Jamālī Asadābādī. Tehran, 1312/1933–34.
**Miṣr* articles. Articles and speeches printed or referred to in *Miṣr* (Alexandria), II: 16 (Oct. ?, 1878), 20 (Nov. 15, 1878), 21 (Nov. 22, 1878), 23 (Dec. 6, 1878), 26 (Dec. 26, 1878), 28 (Jan. 9, 1879), 33 (Feb. 14, 1879), 43 April 25, 1879), and 47 (May 24, 1879).
*Articles in *Mu'allim-i shafiq* (Hyderabad), nos. 1–10, Dec., 1880–Oct., 1881. (Persian journal, in Majlis Library, Tehran.)
"Nāmeh-yi Sayyid Jamāl ad-Dīn Asadābādī," Āyandeh (Tehran), II, 5–6 (1927), 395–401. An Arabic version of this letter appeared under the title "Ra'y ḥakīm sharqī," in *al-Muqtataf* (Cairo), 66, 5 (May, 1925), 493–496.
*"Pages choisies de Djamal ad-Din al-Afghani." Trans. M. Colombe, *Orient,* 21 (1962), 89–109; 22 (1962), 125–159; 23 (1962), 169–219; 24 (1962), 125–151; and 25 (1963), 141–152.
*"Pages peu connues de Djamal ad-Din al-Afghani," trans. Mehdi Hendessi, *Orient,* 6 (1958), 123–128.
**al-Radd 'ala al-dahriyyīn.* Trans. into Arabic from the Persian by Muḥammad 'Abduh [and Abū Turāb]. New ed. Cairo, 1955.
**Réfutation des matérialistes.* Trans. A.-M. Goichon. Paris, 1942. (Includes "Réponse à Renan," from *Journal des Débats,* May 18, 1883, and a partial translation of the article "Les matérialistes dans l'Inde.") See Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism* for an English translation of the "Refutation" and several articles.

*"The Reign of Terror in Persia," *Contemporary Review* (Feb. 1892, pp. 238–248.
*"ash-Sharq wa ash-Sharqiyyīn," *Abū Naẓẓāra Zarqā'* (Paris), VII, 2, Feb. 9, 1883.
*"as-Siyāsa al-injlīziyya fī al-mamālik ash-Sharqiyya" and "Asbāb al-ḥarb bi Miṣr," *al-Manār*, XXV, (March 25, 1925), 756–760. (Reprinted from
**Tatimmat al-bayān fi tārīkh al-Afghān*. Ed. 'Alī Yusūf al-Kirīdlī. Cairo, 1901.
The Bee/an-Naḥla, V, 3 [London, ca. 1883].)
*Co-authored with Muḥammad 'Abduh. *al-'Urwa al-Wuthqā*. Cairo, 1958. Originally published as a periodical in Paris, 1884. (Original ed. Public Record Office, London, F.O. 78/3682.)

صحف ومجلات

(Unless otherwise indicated, the language of Oriental-language items is that of the country of publication.)

**Abu Naddara Zarka (Abū Naẓẓara Zarqā')* (Paris; Arabic), Jan., and Feb., 1883. Several issues contain items by or concerning Afghānī.
**al-Baṣīr* (Paris; Arabic), 1883.
**Basiret* (Istanbul), no. 232, 13 Ramadan 1287/Dec. 7, 1870. (In Majlis Library, Tehran.)
al-Hilāl (Cairo), 1897.
**al-Jawā'ib* (Istanbul; Arabic), no. 484, 20 Ramadan 1287/Dec. 14, 1870. (In Majlis Library, Tehran.)
Journal des Débats (Paris), 1883.
Kābul (Kabul; Persian), Dec. 1939–Jan. 1940.
**Levant Times* (Istanbul), Nov. 15, 26, Dec. 8, 10, 1870.
**al-Manār* (Cairo), Vols. I–XXXIV (1900–1934).
Manchester Guardian, Dec. 18, 1891.
**Miṣr.* (Alexandria), 1878–1879.
Le Monde Maçonnique (Paris), 1867–1882.
**Pall Mall Gazette* (London), Dec. 19, 30, 1891.
Paris, Dec. 3, 5, and 12, 1884.
**Qānūn* (London; Persian), 1890–1896. (Cambridge University Library, Cambridge, England.)
**Sirāj al-Akhbār* (Kabul; Persian), VI, nos. 3, 5 (1916).
**Le Temps* (Paris) , May 6, 7, 8, 9, 16, 26, June 14, 1896.
**The Times* (London), Aug. 30 and Sept. 8, 1879.
Türk Yurdu (Istanbul), I (1327–28/1911–12), 200–201.
**La Turquie* (Istanbul), Dec. 9, 1870.

كتب بلغات غربية

Abdel-Malek, Anouar. *Anthologie de la littérature arabe contemporaine.* Paris, 1965.

———. *Idéologie et renaissance nationale: L'Egypte moderne.* Paris, 1969.

*'Abduh, Muḥammad. *Rissalat al Tawhid.* Trans. B. Michel and M. Abdel Razik. Paris, 1925.

Adams, Charles C. *Islam and Modernism in Egypt.* London, 1933.

Afnan, Soheil M. *Avicenna, His Life and Works.* London, 1958.

Ahmad, Aziz. *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857–1964.* London, 1967.

———. *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment.* Oxford, 1964.

Ahmed, Jamal Mohammed. *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism.* London, 1960.

*Alexander, J. *The Truth about Egypt.* London, 1911.

Algar. Hamid. *Religion and State in Iran 1785–1906.* Berkeley and Los Angeles, 1969.

Ameer Ali, Syed. *The Spirit of Islam.* London, 1922.

Amin, Osman ('Uthmān Amīn). *Muhammad 'Abduh.* Trans. from the Arabic by Charles Wendell. Washington, D. C., 1953.

———. *Muhammad 'Abduh: Essai sur ses idées philosophiques et religieuses.* Cairo, 1944.

Anonymous. *Eminent Mussalmans.* Madras, 1926.

Averroes (Ibn Rushd). *Averroes' Tahafut al-Tahahfut.* Trans. and ed. S. van den Bergh. London, 1954.

———. *On the Harmony of Religion and Philosophy.* Trans. and ed. George F. Hourani. London, 1961.

Avery, Peter. *Modern Iran.* London, 1965.

Avicenna (Ibn Sīnā). *Avicenna on Theology.* Trans. A. J. Arberry, London, 1951.

———. Livre des directives et remarques (*Kitāb al-išārāt wa al-tanbīhāt*). Trans., intro., and notes by A.-M. Goichon. Beirut and Paris, 1951.

Baljon, J. M. S. *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan.* Leiden, 1949.

Bary, William T. de, ed. *Sources of Indian Tradition.* New York, 1958.

Bausani, Alessandro. *Persia religiosa.* Milan, 1959.

*Berkes, Niyazi. *The Development of Secularism in Turkey.* Montreal, 1964.

Binder, Leonard. *The Ideological Revolution in the Middle East.* New York, 1964.
———. *Religion and Politics in Pakistan.* Berkeley and Los Angeles, 1961.
Blunt, Wilfrid S. *Gordon at Khartoum.* London, 1912.
———. *India under Ripon.* London, 1909.
———. *My Diaries.* London, 1919–20. 2 vols. Single vol. ed., London, 1932.
———. *Secret History of the English Occupation of Egypt.* London, 1907. New ed., New York, 1922.
Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur.* Leiden, 1937–1949. Supplements II and III.
Browne, Edward G. *Materials for the Study of the Bābī Religion.* Cambridge, 1918.
*———. *The Persian Revolution 1905–1909.* Cambridge, 1910.
———. *A Traveller's Narrative: Written to Illustrate the Episode of the Bāb.* Cambridge, 1891, 2 vols.
———. *A Year among the Persians.* London, 1893.
Churchill, Winston Spencer. *Lord Randolph Churchill.* London, 1952.
Corbin, Henry. *Avicenna and the Visionary Recital.* Trans. Willard R. Trask. New York, 1960.
Cottam, Richard W. *Nationalism in Iran.* Pittsburgh, 1964.
Cromer, Lord (Evelyn Baring). *Modern Egypt.* London, 1908. 2 vols.
Curzon, George N. *Persia and the Persian Question.* London, 1892. 2 vols.
Davison, Roderic. *Reform in the Ottoman Empire, 1856–1876.* Princeton, 1963.
Douin, G. *Histoire du règne du Khédive Ismaïl.* Rome, 1933–1941. 3 vols.
Encyclopaedia of Islam. Leiden and London, 1913–1938; new ed., 1960——.
Fabunmi, L. A. *The Sudan in Anglo-Egyptian Relations, 1800–1956.* London, 1960.
al-Fārābī. *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle.* Trans. and intro. by Muhsin Mahdi. New York, 1962.
———. *Fuṣūl al-Madanī: Aphorisms of the Statesmen.* Trans., ed., intro., and notes by D. M. Dunlop. Cambridge, 1961.
Faruqi, Ziya-ul-Hasan. *The Deoband School and the Demand for Pakistan.* London, 1963.
Feuvrier, Dr. (Jean-Baptiste). *Trois ans à la cour de Perse.* New ed. Paris, 1906.
Gardet, Louis. *La Pensée religieuse d'Avicenne.* Paris, 1951.
Gendzier, Irene L. *The Practical Visions of Ya'qub Sanu'.* Cambridge, Mass., 1966.
al-Ghazālī. *The Confessions of al Ghazzali.* Trans. Claud Field. London, 1909.
Gibb, H. A. R. *Modern Trends in Islam.* Chicago, 1947.
Gobineau, Count Arthur de. *Les Religions et les philosophies dans l'Asie centrale.* 9th ed. Paris, 1957.
*Gordon, Sir Thomas Edward. *Persia Revisited.* London, 1896.
Gould, Robert F. *The History of Freemasonry.* New York, 1885–1889. 4 vols.
———. *Gould's History of Freemasonry.* Vol. IV. Rev. by Rev. Herbert Poole. London, 1951.

Greaves, Rose Louise. *Persia and the Defence of India, 1884–1892*. London, 1959.
Guizot, François Pierre Guillaume. *History of Civilization in Europe*. Trans. William Hazlitt. New York, n.d.
Habberton, William. *Anglo-Russian Relations concerning Afghanistan, 1837–1907*. Urbana, Ill., 1937.
*Haim, Sylvia, ed. *Arab Nationalism*. Berkeley and Los Angeles, 1962.
Hanna, H. B. *The Second Afghan War*. Vol. I. London, 1899.
Harris, Christina Phelps. *Nationalism and Revolution in Egypt*. The Hague, 1964.
Hartmann, Martin. *The Arabic Press of Egypt*. London, 1899.
Hodgson, M. G. S. *The Order of the Assassins*. The Hague, 1955.
Holt, P. M. *The Mahdist State in the Sudan, 1881–1898*. Oxford, 1958.
*Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939*. London, 1962.
Hunter, W. W. *The Indian Musalmans: Are They Bound in Conscience To Rebel against the Queen?* London, 1871.
Husain, Mahmud, et al., eds. *A History of the Freedom Movement*. Vols. I and II, pts. 1 and 2. Karachi, 1957–1961.
Iqbal, Sir Muhammad. *Javid-nama*. Trans. A. J. Arberry. London, 1966.
Kazemzadeh, Firuz. *Russia and Britain in Persia 1864–1914*. New Haven, 1968.
*Keddie, Nikki R. *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamāl ad-Dīn "al-Afghānī."* Berkeley and Los Angeles, 1968.
*———. *Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891–92*. London, 1966.
*Kedourie, Elie. *Afghani and 'Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*. London, 1966.
Kerr, Malcolm H. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashīd Riḍā*. Berkeley and Los Angeles, 1966.
Khadduri, Majid. *War and Peace in the Law of Islam*. Baltimore, 1955.
Kirkpatrick, F. A. *Lectures on the History of the 19th Century*. Cambridge, 1904.
*Kosogovskii, V. A. *Iz tegeranskogo dnevnika polkovnika V. A. Kosogovskogo*. Moscow, 1960.
*Kudsi-Zadeh, A. Albert. "The Legacy of Sayyid Jamāl al-Dīn al-Afghānī in Egypt." Unpublished Ph.D. dissertation, Indiana University. Bloomington, 1964. (Available from University Microfilms, Inc., Ann Arbor, Michigan.)
*———. *Sayyid Jamāl al-Dīn al-Afghānī: An Annotated Bibliography*. Leiden, 1970.
Lambton, Ann K. S. *Islamic Society in Persia*. London, 1954.
Landau, Jacob. *Parliaments and Parties in Egypt*. Tel Aviv, 1953.
Landes, David S. *Bankers and Pashas*. Cambridge, Mass., 1958.
Laoust, Henri. *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takī-d-Dīn Aḥmad b. Taimīya, canoniste ḥanbalite, né à Ḥarrān en 661–1262, mort à Damas en 728/1328*. Cairo, 1939.

Lasswell, Harold. *Psychopathology and Politics.* New ed. New York, 1960.
Lerner, Ralph, and Muhsin Mahdi, eds. *Medieval Political Philosophy.* Toronto, 1963.
Lewis, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey.* London, 1961.
———. *The Middle East and the West.* London, 1964.
Long, Col. C. Chaillé. *The Three Prophets.* New York, 1884.
Lutfi al-Sayyid, Afaf. *Egypt and Cromer: A Study in Anglo-Egyptian Relations.* London, 1968.
Mackey, Albert G. *Encyclopedia of Freemasonry.* Chicago, 1929. 2 vols.
Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldûn's Philosophy of History.* London, 1957.
Mahomed Khan, Mir Munshi Sultan, ed. *The Life of Abdur Rahman, Amir of Afghanistan.* Vol. I. London, 1900.
Malet, Edward. *Egypt, 1879–1883.* London, 1909.
Mardin, Şerif. *The Genesis of Young Ottoman Thought.* Princeton, 1962.
Marlowe, John. *Anglo-Egyptian Relations, 1800–1953.* London, 1954.
*al-Mujāhid, Sharīf. "Sayyid Jamāl al-Dīn al-Afghānī: His Role in the Nineteenth Century Muslim Awakening." Unpublished M.A. thesis, McGill University. Montreal, 1954.
Nasr, Seyyed Hossein. *Three Muslim Sages.* Cambridge, Mass., 1964.
Nicolas, A. L. M. *Le Beyan arabe de Seyyed Ali Mohammed.* Paris, 1905.
———. *Le Beyan persan.* Paris, 1911–1914. 4 vols.
———. *Essai sur le Cheikhisme.* Paris, 1910.
———. *Seyyed Al Mohammed, dit le Bab.* Paris, 1905.
Ninet, John. *Arabi Pacha.* Berne, 1884.
Novikoff, Olga. *The M. P. for Russia: Reminiscences and Correspondence of Madame Olga Novikoff, 1878–1908.* Vol. II. London, 1909.
Ohrwalder, Father Joseph. *Ten Years' Captivity in the Mahdi's Camp.* London, 1892.
*Pakdaman, Homa. *Djamal-ed-Din Assad Abadi dit Afghani.* Paris, 1969.
Philipp, Mangol Bayat. "Mīrzā Āqā Khān Kirmānī: Nineteenth-Century Persian Revolutionary Thinker." Unpublished Ph.D. dissertation. University of California, Los Angeles, 1971.
Rahman, F. *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy.* London, 1958.
Razi, G. H. "Religion and Politics in Iran: A Study of Social Dynamics." Unpublished Ph.D. dissertation, University of California. Berkeley, 1954.
Renan, Ernest. *L'Islamisme et la science.* Paris, 1883.
*———. *Oeuvres complètes.* Vol. I. Paris, 1947.
*Rochefort, Henri (Henri du Rochefort-Luçay). *The Adventures of My Life.* Trans. E. W. Smith and H. Rochefort. London, 1897. 2 vols.
Rodinson, Maxime. *Islam et capitalisme.* Paris, 1966.
Rosenthal, E. I. J. *Political Thought in Medieval Islam.* Cambridge, 1958.
Sabry, M. *L'empire égyptien sous Ismail et l'ingérence Anglo-Française (1863–1879).* Paris, 1933.
*———. *La genèse de l'esprit national égyptien (1863–1882).* Paris, 1924.
*Safran, Nadav. *Egypt in Search of a Political Community.* Cambridge, Mass., 1961.
Sammarco, A. *Histoire de l'Egypte moderne.* Vol. III. Cairo, 1937.

Sayyid Aḥmad Khān (Syed Ahmad Khan Bahadur). *Review on Dr. Hunter's Indian Musalmans*. Benares, 1872.
———. *Essay on the Question whether Islam has been Beneficial or Injurious to Human Society in General and to the Mosaic and Christian Dispensations*. Lahore, 1954.
Sharabi, Hisham. *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years 1875–1914*. Baltimore, 1970.
Sharif, M. M., ed. *A History of Muslim Philosophy*. Wiesbaden, 1963, 1966. 2 vols.
Shibeika, Mekki. *British Policy in the Sudan, 1882–1902*. London, 1952.
Slatin, Rudolf C. *Fire and Sword in the Sudan*. London, 1896.
*Smith, Wilfred Cantwell. *Islam in Modern History*. Princeton, 1957.
———. *Modern Islam in India*. Lahore, 1943. Rev. ed., London, 1946.
Strauss, Leo. *Persecution and the Art of Writing*. Glencoe, Ill., 1952.
Sumner, Benedict H. *Russia and the Balkans, 1870–1880*. Oxford, 1937.
Terentyef, M. A. *Russia and England in Central Asia*. Trans. F. C. Daukes. Calcutta, 1876. 2 vols.
Tusi, Nasir ad-Din. *The Nasirean Ethics*. Trans. G. M. Wickens, London, 1964.
Vatikiotis, P. J. *The Modern History of Egypt*. London, 1969.
Von Grunebaum, G. E. *Modern Islam*. Berkeley and Los Angeles, 1962.
Walzer, Richard. *Greek into Arabic*. Oxford, 1962.
Watson, Robert Grant. *A History of Persia: From the Beginning of the Nineteenth Century to the Year 1858*. London, 1866.
Watt, W. M. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh, 1962.
Wheeler, Stephen. *The Ameer Abdur Rahman*. New York, 1895.
Wingate, Major F. R. *Mahdism and the Egyptian Sudan*. London, 1891.
Wittlin, Alma. *Abdul Hamid: The Shadow of God*. Trans. Norman Denny. London, 1940.
Wolff, Sir Henry Drummond. *Rambling Recollections*. London, 1908.
Wyllie, J. W. S. *Essays on the External Policy of India by J. W. S. Wyllie*. Ed. Sir William Wilson Hunter. London, 1875.

مقالات بلغات غربية

Abbott, Freeland. "The Jihād of Sayyid Aḥmad Shahīd," *Muslim World*, 52 (July, 1962), 216–222.
———. "The Transformation of the Jihād Movement," *Muslim World*, 52 (Oct., 1962), 288–295.

Adali, Hasan. "Documents pertaining to the Egyptian Question in the Yıldız Collection of the Başbakanlık Arşivi." In *Political and Social Change in Modern Egypt*. Ed. P. M. Holt. London, 1968.
*Ahmad, Aziz. "Afghānī's Indian Contacts," *Journal of the American Oriental Society*, 89, 3 (July–Sept., 1969), 476–504.
———. "An Eighteenth-Century Theory of the Caliphate," *Studia Islamica*, XXVIII (1968), 135–144.
*———. "Sayyid Ahmad Khān, Jamāl ad-Dīn al-Afghānī and Muslim India," *Studia Islamica*, XIII (1960), 55–78.
Algar, Hamid. "Malkum Khān Akhūndzāda and the Proposed Reform of the Arabic Alphabet," *Middle Eastern Studies*, V, 2 (May, 1969), 116–130.
Anonymous (Mīrzā Āqā Khān Kirmānī). "Controverses persanes," trans. A. L. M. Nicolas, *Revue du monde musulmane*, XXI (Dec. 1912), 238–260.
Auriant. "Un emir afghan, adversaire de l'Angeleterre en Orient; Djemmal ed Dine, ténébreux agitateur," *Mercure de France*, 288 (Dec. 1, 1938), 316–330.
Avicenna (Ibn Sīnā). "Ibn Sina: Treatise on the Secret of Destiny," trans. George F. Hourani, *Muslim World*, LIII, 2 (April, 1962), 138–140.
*Baidar, Abid Riza. "Jamāl al-Dīn al-Afghānī: A Bibliography of Source Materials," *International Studies*, III, 1 (July, 1961), 99–108.
Bari, M. A. "A Nineteenth-Century Muslim Reform Movement." In *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*. Ed. George Makdisi. Leiden, 1965. Pp. 84–102.
*Basetti-Sani, G. "Sayyid Jamâl el-Dîn al-Afghânî: Saggio sul suo concetto della religione," *Orientalia Christiana Periodica*, XXV, 1–2 (1959), 5–43.
Becker, C. H. "Panislamismus," *Archiv für Religionswissenschaft*, VII (1904), 169–192.
Ben Cheneb, Saadeddine. "Études de littérature arabe moderne: I. Muḥammad al-Muwailiḥī," *Revue africaine*, LXXXIII, 3 and 4 (1939), 358–382.
Bogushevich, O. V. "Mukhammad Dzhemal' ad-Din al'-Afgani kak politicheskii deiatel'," *Kratkie Soobshcheniia Instituta Narodov Azii* (Moscow), 47 (1961), 11–20.
Browne, Edward G. "The Assassination of Nasiru'd-Din Shah," *New Review*, XIV (June, 1896), 651–659.
———. Bāb, Bābis," In *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. New York, 1926. Vol. II, pp. 229–308.
———. "Pan-Islamism." In *Lectures on the History of the Nineteenth Century*. Ed. F. Kirkpatrick. Cambridge, 1904. Pp. 306–330.
Caskel, Werner. "Western Impact and Islamic Civilization." In *Unity and Variety in Muslim Civilization*. Ed. G. E. von Grunebaum. Chicago, 1955. Pp. 335–360.
Corbin, Henry. "Confessions extatiques de Mīr Dāmād," *Mélanges Louis Massignon*, I (Damascus, 1956), 331–378.
———. "L'École Shaykhie en Théologie Shi'ite," École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses. *Annuaire 1960–1961*. Paris, 1961. Pp. 3–59.
Dawn, C. Ernest. "From Ottomanism to Arabism: The Origin of an Ideology," *Review of Politics*, XXIII 3 (July, 1961), 378–400.

*Federmann, Robert. "Scheik Djemaleddin el Afghan: Ein Lebensbild aus dem Orient," *Beilage zur Allgemeinen Zeitung* (Munich), no. 144. (June 24, 1896).

Frechtling, Louis E. "Anglo-Russian Rivalry in Eastern Turkistan, 1863–1881," *Journal of the Royal Central Asian Society*, XXVI, 3 (July, 1939), 471–489.

Gardet, Louis. "Le problème de la 'Philosophie Musulmane.'" In *Mélanges offerts à Étienne Gilson*. Paris, 1959. Pp. 261–284.

"Ghilan" [pseud.]. "Assassinat de Nasr-ed-Dine Chah Kadjar," *Revue du Monde musulmane*, XII (Dec., 1910), 592–615. (Includes a French abridgement of an account by an anonymous courtier of the Shah's assassination and a French translation of part of the record of interrogation of Mīrzā Riżā Kirmānī.)

Gibb, H. A. R. "Studies in Contemporary Arabic Literature," *Bulletin of the School of Oriental Studies*, London, IV, 4 (1928), 745–760.

Goldziher, I. "Djamāl al-Dīn al-Afghānī," *EI*[1]. Vol. I, pp. 1008–1011.

Goldziher, I., and J. Jomier. "Djamāl al-Dīn al-Afghānī," *EI*[2]. Vol. II, pp. 416–419.

Gregorian, Vartan. "Mahmud Tarzi and Saraj-ol-Akhbar: Ideology of Nationalism and Modernization in Afghanistan," *Middle East Journal*, XXI, 3 (1967), 345–368.

Haim, Sylvia G. "Blunt and al-Kawākibī," *Oriente Moderno*, 35 (1955), 132–143.

——. "Islam and the Theory of Arab Nationalism." In *The Middle East in Transition*. Ed. Walter Z. Laqueur. New York, 1958.

Hambly, G. R. G. "Unrest in Northern India during the Vice-Royalty of Lord Mayo, 1869–72," *Journal of the Royal Central Asian Society*, 48, 1 (Jan., 1961), 37–55.

*Hanna, Sami A. "Al-Afghānī: A Pioneer of Islamic Socialism," *Muslim World*, 57, 1 (Jan., 1967) 24–32.

Hourani, Albert. "Djam'iyya," *EI*[2]. Vol. II, pp. 428–429.

Hourani, G. F. "Averroes on Good and Evil," *Studia Islamica*, XVI (1962), 13–40.

——. "Ibn-Rushd's Defense of Philosophy." In *The World of Islam*. Ed. James Kritzeck and R. Bayly Winder. London, 1960.

*Keddie, Nikki R. "Afghani in Afghanistan," *Middle Eastern Studies*, I, 4 (July, 1965), 322–349.

*——. "Islamic Philosophy and Islamic Modernism: The Case of Sayyid Jamāl ad-Dīn al-Afghānī," Iran, *Journal of the British Institute of Persian Studies*, VI (1968), 53–56.

——. "The Origins of the Religious-Radical Alliance in Iran," *Past and Present*, 34 (July, 1966), 70–80.

*——. "Pan-Islam as Proto-Nationalism," *Journal of Modern History*, 41, 1 (March, 1969), 17–28.

*——. "The Pan-Islamic Appeal: Afghani and Abdülhamid II," *Middle Eastern Studies*, III, 1 (Oct. 1966), 46–67.

*——. "Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism," *Comparative Studies in Society and History*, IV, 3 (April, 1962), 265–295.

*——— . "Sayyid Jamal ad-Din 'al-Afghani': A Case of Posthumous Charisma?" In *Philosophers and Kings: Studies in Leadership*. Ed. Dankwart A. Rustow. New York, 1970.

*——— . "Sayyid Jamāl al-Dīn al-Afghānī's first Twenty-seven Years: The Darkest Period," *Middle East Journal*, XX, 4 (Autumn, 1966), 517–533.

*——— . "Symbol and Sincerity in Islam," *Studia Islamica*, XIX (1963), 27–63.

Kedourie, Elie. " 'The Elusive Jamāl al-Dīn al-Afghānī' A Comment," Muslim World, LIX, 3–4 (July–Oct., 1969), 308–314. Response to Menahem Milson, "The Elusive Jamāl al-Dīn al-Afghānī," *Muslim World*, LVIII, 4 (Oct., 1968), 295–307.

*———. "Further Light on Afghani," *Middle Eastern Studies*, I, 2 (Jan. 1965), 187–202.

*——— . "Nouvelle lumière sur Afghânî et 'Abduh," *Orient*, VIII/2, 30 (1964), 37–57, VIII/3, 31 (1964), 83–106.

Key, Kerim Kami. "Jamal ad-Din al-Afghani and the Muslim Reform Movement," *Islamic Literature*, III (Oct., 1951), 5–10.

Kudsi-Zadeh, A. Albert. "Afghani and Freemasonry in Egypt." *Journal of the American Oriental Society*, in press.

*———. "Les idées d'Afghânî sur la politique coloniale des Anglais, des Français et des Russes." *Orient*, XII/ 3–4, 47–48 (1968), 197–206.

*———. "Iranian Politics in the Late Qājār Period: A Review," *Middle Eastern Studies*, V, 3 (Oct., 1969), 251–257.

*———. "Islamic Reform in Egypt: Some Observations on the Role of al-Afghānī," *The Muslim World* LXI, 1 (Jan., 1971), 1–12.

*——— . "Jamal ad-Din al-Afghani: A Select List of Articles," *Middle Eastern Studies*, II, 1 (Oct., 1965), 66–72.

*———. "Jamāl al-Dīn al-Afghānī and the National Awakening of Egypt: A Reassessment of His Role," *Actes de v^e Congrès d'Etudes Arabes et Islamiques, Bruxelles, 1970*, in press.

Lambton, Ann K. S. Dustūr: iv. Irān," *EI²*. Vol. II, pp. 649–657.

——— . "Persian Society under the Qājārs," *Journal of the Royal Central Asian Society*, XLVIII, Pt. II (1961), 123–139.

——— . "Secret Societies and the Persian Revolution of 1905–6," *St. Antony's Papers*, no. 4 (London, 1958), 43–60.

*Landau, Jacob M. "Al-Afghani's Panislamic Project," *Islamic Culture*, XXVI, 3 (July, 1952), 50–54.

——— . "Prolegomena to a Study of Secret Societies in Modern Egypt," *Middle Eastern Studies*, I, 2 (Jan., 1965), 135–186.

Lee, Dwight E. "The Origins of Pan-Islamism," *American Historical Review*, 47, 2 (Jan., 1942), 278–287.

Lewis, Bernard. "Ḥasan Fehmī," *EI²*. Vol. III, fasc. 43–44, pp. 250–251.

——— . "Ḥurriyya," *EI²*. Vol. III, fasc. 49–50, pp. 589–594.

——— . "The Ottoman Empire in the Mid-Nineteenth Century: A Review," *Middle Eastern Studies*, I, 3 (April, 1965), 283–295.

Mackey, Albert G. "Egypt." In *Encyclopedia of Freemasonry*. Chicago, 1929. Vol. I, pp. 315–316.

Mahdi, Mohsen [Muhsin]. "Jamal al-Din al-Afghani," *Arab Journal*, IV, 2–4 (Fall, 1967), 17–22.
Malcom Khan (Malkum Khān). "Persian Civilization," *Contemporary Review*, LIX (1891), 238–244.
———. "The Persian Crisis," *Illustrated London News*, XCIX, 2748 (Dec. 19, 1891), 807.
Malik, H. "The Religious Liberalism of Sir Sayyid Aḥmad Khān," *Muslim World*, LIV, 3 (1964), 160–169.
Mardin, Şerif. "Libertarian Movements in the Ottoman Empire," *Middle East Journal*, XVI, 2 (Spring, 1962), 169–182.
Massignon, L. M. "De Jamal oud Din au Zahawi," *Revue du monde musulmane*, XII, 12 (Dec., 1910), 561–570.
*Milson, Menahem. "The Elusive Jamāl al-Dīn al-Afghānī," *Muslim World*, LVIII, 4 (Oct., 1968), 295–307.
———. "The Elusive Jamāl al-Dīn al-Afghānī," *Muslim World*, LIX, 3–4 (July–Oct. 1969), 315–316. Rejoinder to Elie Kedourie, " 'The Elusive Jamāl al-Dīn al-Afghānī' A Comment' (Reference cited above).
Minorsky, Vladimir. "Iran: Opposition, Martyrdom and Revolt." In *Unity and Variety in Muslim Civilization*. Ed. G. E. von Grunebaum, Chicago, 1955.
Muwailihī, Ibrāhīm. [Biography of his grandfather Ibrāhīm Muwailihī], from *ar-Risāla*, 249 (April 11, 1938), 617–620, and 250 (April 15, 1938), 658–662, trans. in G. Widmer, special issue of *Welt des Islams*, III/2 (1954), at pp. 60–78.
Ninet, John. "The Origin of the National Party in Egypt," *Nineteenth Century*, XII (Jan., 1883), 117–134.
*Pakdaman, Homa. "Notes sur le séjour de Djamâl al-dîn al-Afghânî en France," *Orient*, 35 (1965), 203–207.
Pérès, Henri. "Les origines d'un roman célèbre de la littérature arabe moderne: 'Ḥadīṯ 'Īsā Ibn Hišam' de Muḥammad al-Muwailiḥi," *Bulletin d'études orientales*, X (1943–1944), 101–118.
Rossi, Ettore. "Il centenario della nascita di Gemal ud-Din el-Afghani celebrato a Kabul," *Oriente Moderno*, XX, 5 (May, 1940), 262–265.
Scarcia, Gianroberto. "Kermān 1905: La 'guerra tra Šeiḫī e Bālāsarī,' " *Annali del Istituto Universitario Orientale di Napoli*, n.s., XIII (1963), 195–238.
Smith, Wilfred C. "The Ulamā' in Indian Politics." In *Politics and Society in India*. Ed. C. H. Philips. London, 1962.
Snouck Hurgronje, C. "Les confréries religieuses, la Mecque et le panislamisme," *Revue de l'histoire des religions*, 44 (1901), 262–281.
———. "Over Panislamisme," *Archives* (Haarlem, Musée Teyler), 3d ser., I (1912), 87–105.
Thornton, A. P. "Afghanistan in Anglo-Russian Diplomacy, 1869–73," *Cambridge Historical Journal*, XI, 2 (1954), 204–218.
———. "The Reopening of the Central Asian Question, 1864–69," *History*, XI, 141–143 (1956), 122–136.
Toynbee, Arnold J. "The Ineffectiveness of Panislamism." In *A Study of History*. London, 1954. Vol. VIII, pp. 692–695.

Vambery, Arminius. "Pan-Islamism," *The Nineteenth Century*, LX (Oct., 1906), 547–558.
Vatikiotis, P. J. "Muḥammad 'Abduh and the Quest for a Muslim Humanism," *Arabica* IV, 1 (Jan., 1957), 55–72.
Wirth, Albrecht. "Panislamismus," *Deutsche Rundschau*, 163 (1915), 429–440.
"X" (Sayyid Ḥasan Taqizādeh). "Le panislamisme et le panturquisme," *Revue du monde musulmane*, XXII (1913), 197–220.

كتب بالعربية والفارسية والتركية والأوردية

(Unless otherwise indicated the language is that of the country of publication.)

*'Abbās Mīrzā Mulk Ārā'. *Sharḥ-i ḥāl-i 'Abbās Mīrzā Mulk Ārā'*. Ed. 'Abd al-Ḥusain Navā'ī. Tehran, 1325/1946–47.
*'Abd al-Ghaffār, Qāẕī Muḥammad. *Āṣār-i Jamāl ad-Dīn Afghānī*. Delhi, 1940.
*'Abduh, Muḥammad. *Mudhakkirāt al-imām Muḥammad 'Abduh*. Ed. Ṭāhir aṭ-Ṭināḥī. Cairo, 1963.
*———. *Risālat al-wāridāt*. Cairo, 1925.
Abū Rayya, Maḥmūd. *Jamāl ad-Dīn al-Afghānī*. Cairo, 1961.
Afshār, Īraj. *Savād va bayāẓ*. Tehran, 1344/1965–66.
*Afshār, Iraj, and Aṣghar Mahdavī. *Documents inedits concernant Seyyed Jamāl al-Dīn Afghānī (Majmū'eh-yi asnād va madārik-i chāp nashudeh dar bāreh-yi Sayyid Jamāl ad-Dīn mashhūr bi Afghānī)*. Tehran, 1963.
*Amīn, Aḥmad. *Zu'amā al-iṣlāḥ fī al-'aṣr al-ḥadīth*. Cairo. 1949.
*Amīn ad-Dauleh. *Khāṭirāt-i siyāsī-yi Mīrzā 'Alī Khān-i Amīn ad-Dauleh*. Ed. Hafez Farman-Farmaian. Tehran, 1962.
*al-Amīn, Sayyid Muḥsin and Ḥasan al-Amīn. *A'yān ash-Shī'a*. Vol. XVI Beirut, 1963.
*Anonymous (Mīrzā Āqā Khān Kirmānī and Shaikh Aḥmad Rūḥī). *Hasht Bihisht*. N.p., n.d. (An Azalī Bābī text published in Iran.) Introduction by Afẓal al-Mulk Kirmānī.
Asadābādī, Mīrzā Luṭfallāh. (Author listed as Mīrzā Luṭfallāh Khān). *Jamāl ad-Dīn al-Asadābādī al-ma'rūf bi al-Afghānī*. Arabic trans. and intro. by Ṣādiq Nash'at and 'Abd al-Nadīm Ḥasanain. Cairo, 1957.
*———. *Sharḥ-i ḥāl-i Sayyid Jamāl ad-Dīn Asadābādī*. Berlin, 1926. Rev. ed. *Sharḥ-i ḥāl va āṣār-i Sayyid Jamāl ad-Dīn Asadābādī ma'rūf bi "Afghānī."* Tabriz, 1326/1947–48.

*Asadābādī, Ṣifātallāh Jamālī. *Asnād v madārik dar bāreh-yi Irānī as-aṣl būdan-i Sayyid Jamāl ad-Dīn Asadābādī*. Tehran, n.d.
al-Bustānī, Buṭrus, ed. *Dā'irat al-ma'ārif (Encyclopedie Arabe)*. Vol. V., S.v. "Bābī." Beirut, 1881.
Ergin, Osman. *Türkiye maarif tarihi*. Vol. II. Istanbul, 1939.
*Fevzi, Halil. *Suyūf al-qawāṭi'*. Istanbul, 1872.
Furṣat ad-Dauleh Shīrāzī. *Dīvān-i Furṣat*. Tehran, 1337/1958–59.
Gövsa, Ibrahim Alāettin. *Türk Meşhurlari*. Istanbul, 1946.
Hidāyat, Mahdī Qulī Mukhbir as-Salṭaneh. *Khāṭirāt va Khaṭarāt*. Tehran, 1329/1950–51.
al-Ḥuṣrī, Abū Khaldūn Sāṭi'. *Mā hiya al-qaumiyya?* 2d ed. Beirut, 1963.
I'timād as-Salṭaneh, Muḥammad Ḥasan Khān. *al-Ma'āṣir va al-āṣār*. Tehran, 1889.
*al-Jundī, Anwar. *ash-Sharq fi fajr al-yaqẓa*. Cairo, 1966.
Karbalā'ī, Shaikh Ḥasan. *Qarārdād-i rizhī 1890 m.* Ed. and intro. by Ibrāhīm Dihgān. Arāk, Iran, *ca.* 1955.
al-Kawākibī, 'Abd ar-Raḥmān. *Ṭabā'i' al-istibdād*. Cairo, 1889.
*Kirmānī, Nāẓim al-Islām. *Tārīkh-i bīdārī-yi Īrāniyān*. 2d ed. Tehran, 1945–1946.
Khūgiyānī, Muḥammad Amīn. *Hayāt-i Sayyid Jamāl ad-Dīn Afghān*. Kabul, 1318/1939–40. Includes several of Afghānī's articles and the author's Persian translation of *Tatimmat al-bayān fī tārīkh al-Afghān*.
Luṭfī as-Sayyid, Aḥmad. *Qiṣṣa ḥayātī*. Cairo, 1962.
Madkūr, Muḥammad Salām. *Jamāl ad-Dīn al-Afghānī*. Cairo, 1937.
*al-Maghribī, 'Abd al-Qādir. *Jamāl ad-Dīn al-Afghānī*. Cairo, 1948.
Makāryūs, Shahīn Bey. *Kitāb al-ādāb al-māsūniyya*. Cairo, 1895.
*al-Makhzūmī, Muḥammad. *Khāṭirāt Jamāl ad-Dīn al-Afghānī*. Beirut, 1931. 2d ed., Damascus, 1965.
*———. *Khāṭirāt-i Sayyid Jamāl ad-Dīn Asadābādī*. Partial trans. into Persian by Murtaẓā Mudarrisī Chahārdihī. Tabriz, 1328/1949–50.
*Malikzādeh, Mahdī. *Tārīkh-i inqilāb-i mashrūtiyyat-i Irān*. Vol. I. Tehran, 1328/1949–50.
Mudarrisī Chahārdihī, Murtaẓā. *Zindigānī va falsafeh-yi ijtimā'ī va siyāsī-yi Sayyid Jamāl ad-Dīn Afghānī*. Tehran, 1334/1955–56.
al-Muwailiḥī, Muḥammad. *Ḥadīth 'Īsā ibn Hishām*. Cairo, 1923. (Includes a letter from Afghānī.)
*Pâkalın, Mehmed Zeki. *Son sadrâzamlar ve başvekiller*. Vol. IV. Istanbul, 1944.
*Qāsim, Maḥmud. *Jamāl ad-Dīn al-Afghānī, ḥayātuhū wa falsafatuhū*. Cairo, n.d.
*Rāfi'ī, 'Abd ar-Raḥmān. *Jamāl ad-Dīn al-Afghānī*. Cairo, 1957.
Rā'īn, Ismā'īl. *Farāmūshkhāneh va Farāmāsūnrī dar Īrān*. Tehran, 1347/1968–69.
*Riḍā, Muḥammad Rashīd. *Tārīkh al-ustādh al-imām ash-shaikh Muḥammad 'Abduh*. Cairo, 1931–1947/48. 3 vols.
*Ṣafā'ī, Ibrāhīm, ed. *Asnād-i siyāsī-yi daurān-i Qājāriyyeh*. Tehran, 1346/1967–68.
———. Rahbarān-i mashrūteh. Tehran, 1344/1965–66.

*Sāsānī, Khān Malik. *Siyāsatgarān-i daureh-yi Qājār*. Tehran, 1338/1959–1960.
Sayyāḥ, Ḥājji. *Khāṭirāt-i Ḥājji Sayyāḥ*. Ed. Ḥamīd Sayyāḥ and Saifallāh Gulkār. Tehran, 1346/1967–68.
*Shafīq, Aḥmad. *Mudhakkirātī fī niṣf qarn*. Vol. I. Cairo, 1934.
*Shīrāzī, Furṣat ad-Dauleh. See Furṣat ad-Dauleh Shīrāzī.
Ṣifat 'Alī Shāh, Ẓahīr ad-Dauleh. *Tārīkh-i bī durūgh*. Tehran, 1334/1955–56.
Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Muḥīṭ, ed. *Majmū'eh-yi āṣār-i Mīrzā Malkum Khān*. Tehran, 1948–49.
Taimūrī, Ibrāhīm. *Taḥrīm-i tanbākū*. Tehran, n.d.
Zaidān, Jurjī. *Tarājim mashāhīr ash-Sharq*. Cairo, 1922. 2 vols.
———. *Tārīkh al-māsūniyya al-'āmm*. Cairo, 1889.

مقالات بالعربية والفارسية والتركية والأوردية

(Unless otherwise indicated, the language is that of the country of publication.)

Âkif, Mehmet. "Cemaleddin Afghani," *Sıratı Müstakim* (Istanbul), no. 90 (May 13/27, 1910), 207–208.
Amīn, 'Uthmān. "Jamāl ad-Dīn al-Afghānī," *Minbar al-Islām*, XX, 10 (March, 1963), 58–61.
———. "Jamāl ad-Dīn al-Afghānī: Afkārihi as-siyāsiyya," *Minbar al-Islām*, XX, 11 (April, 1963), 54–56.
*Arslān, Shakīb, "as-Sayyid Jamāl ad-Dīn al-Afghānī." In A. Muwaihid, trans., *Ḥāḍir al-'ālam al-Islāmī* (L. Stoddard, *The New World of Islam*), Cairo, 1343/1924–25.
*Canib, Ali. "Cemaleddin Afghanî" *Hayat* (Ankara), III, 77 (May, 1928).
"Cemaleddin Afgani." In *Türk Ansiklopedisi*. Ankara, 1960. Vol. X, p. 143.
Goldziher, I., plus additions. "Cemâleddin Efghânî." In *Islâm Ansikolopedisi*. Istanbul, 1945. Vol. 3, pp. 81–85.
*al-Hilbāwī, Ibrāhīm. "Ahamm ḥadīth aththara fī majrā ḥayātī," *al-Hilāl*, XXXVIII, 2 (Dec., 1929), 138–140.
*Keskioğlu, Osman. "Cemâleddin Efghânî," *Ilâhiyat Fakültesi Dergisi*, X (1962), 91–102.
Muṣṭafā, Aḥmad 'Abd ar-Raḥīm. "Afkār Jamāl ad-Dīn al-Afghānī as-siyāsiyya," *al-Majalla at-tārīkhiyya al-Miṣriyya*, IX–X (1960–62), 215–239.
*[Riḍā, Muḥammad Rashīd.] "Fātiḥa as-sana ath-thāniyya 'ashra," *al-Manār*, XII (Feb. 21, 1909), 1–15.

*[———.] "Tafsîr al-Qur'ān al-ḥakîm," *al-Manār*, XXVIII (Nov. 24, 1927), 641–656.
*[———.] "Tatimma mulakhkhaṣ sīra al-ustādh al-imām," *al-Manār*, VIII (Aug. 2, 1905), 401–416.
Sabry, Muhammad. "[A page from the history of Jamāl ad-Dīn al-Afghānī]" (in Arabic), *Revue de l'Institut des Etudes Islamiques* (Cairo), I, 1 (1958).
Taqīzādeh, Sayyid Ḥasan. "Sayyid Jamāl ad-Dīn," *Kāveh* (Berlin; Persian), n.s., II, 3 (1921), 5–11; and "Takmileh," *Kāveh*, II, 9 (1921-, 10–11.
——— . "Sayyid Jamāl ad-Dīn ma'rūf bi Afghānī," *Mardān-i khudsākhteh*. Ibrāhîm Khājeh Nūrī. Tehran, 947.
Zaidān, Jurjī. "as-Sayyid Jamāl ad-Dīn al-Afghānī," *al-Hilāl*, V (March 15, 1897), 553–554.
——— . "as-Sayyid Jamāl ad-Dīn al-Ḥusainī al-Afghānī," *al-Hilāl*, V (April 1, 1897), 561–571.



الفهرس

ا

ز

س

ش

ص

ض

ط

ظ

ع

غ

قندهار 57-61، 63، 69، 72-75، 80-81، 355، 547-548

ك

ن

ي


منتدى العلاقات العربية والدولية

جمال الدين الأفغاني سيرة سياسية

الكتاب الذي بين أيدينا ملحمة من أهم ملاحم التعريف الفكري وسير الرجال النابغين في الأمم. ولعله فيما اطلعت عليه من أهم ما كتب إلى الآن عن جمال الدين الأفغاني، من حيث استقصاء أخباره والتعريف بأفكاره ومواقفه، والإلمام بمن كان حوله من أشخاص وما صنع من أعمال وما جرى له من أحداث. فقد قامت المؤلفة بجهد كبير عبر سنين من البحث في الأرشيفات الإنجليزية والفارسية والفرنسية، لتحاول أن تخرج لنا هذا الإنسان من ظلمات الغموض والأسرار الغريبة التي أحاطت به. وهذا مما جعل النص متعة ثقافية وكأنك تقرأ رواية مليئة بالأحداث والشخصيات يقودها كلها بطل أسطوري واحد. ثم إنها صورة عن نضال مفكر حركي موهوب يواجه لحظة الصدمة بالاحتلال المسيحي للعالم الإسلامي كما وصفها مالك بن نبي.

وقد قدمنا للقارئ قبل هذا الكتاب من سلسلة التعريف بالمدرسة الإصلاحية كتاب **الإسلام ضد الغرب: شكيب أرسلان والدعوة إلى القومية الإسلامية** لوليام كليفلاند، وهذا الكتاب جولة مهمة للتعريف بالمدرسة عبر رمز من أهم رموزها، وأوفى ما كتب عن شيخ هذه المدرسة التي شكلت الكثير من الأفكار والحركات اللاحقة.

محمد الأحمري





السعر

36 ريالاً قطرياً - 10 دولارات

هاتف: 44080451 974+ فاكس: 44080470 974+ صندوق بريد: 12231

الموقع الإلكتروني: fairforum.org البريد الإلكتروني: info@fairforum.org

العنوان: مبنى رقم 28، المؤسسة العامة للحي الثقافي (كتارا)، الدوحة، قطر